العلمنة والدين

الإسلام المسيحية الغرب

محمد أركون





الطبعة الثالثة ١٩٩٦

ISBN 1 85516 900 2

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492



تقديم

هذا هو نصّ المحاضرة(*) التي ألقاها محمد أركون أمام مركز توماس مور، الذي يعقد ندوات سنوية حول موضوعات محددة، ويدعو إليها كبار الباحثين للتداول والنقاش. وهي ثاني محاضرة عن العلمنة يُلقيها محمد أركون في المركز المذكور. فالمحاضرة الأولى كانت قد ألقيت في شهر ديسمبر من عام (١٩٧٨)، وذلك بعنوان «الإسلام والعلمنة». وقد ترجمناها إلى العربية وأصدرناها في كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». وفي عام (١٩٨٥) يُدعى محمد أركون مرّة ثانية، كما قلنا، للتحدّث ليس فقط عن الإسلام والعلمنة، وإنما أيضاً، وبشكل أوسع، عن «العلمنة والدين»، أيّ دين كان. ولكنه يركّز تحليله كما هو متوقّع على الإسلام، والمسيحية، والغرب المُعَلْمَن.

(*) Dossiers du centre Thomas More Recherches et documents No 53.

M. ARKOUN: Religion et Laïcité une approche «laïque» de Islam.



إن هـذه الـدراسـة مكمّلة لـلأولى، وينبغي عـلى القارىء الاطلاع على كليهما معاً لكي يأخذ فكرة أكـثر دقّـة عن توجّـه محمد أركـون، وعن نظراتـه لكـل من العلمنة والدين. لقد أرفقتُ النصّ المترجَم بالكثير من الهوامش والشروحات من أجـل توضيـح بعض النقاط الغامضة أو التي يمرّ عليها أركون مروراً سريعاً. ثمّ من أجل توضيح المرجعيـات المعرفيـة والإشارات المـرتبطة بالثقافة الفرنسية، والتي قد تبدو بعيدة عن المـرجعيّات الثقافية المعهودة للقارىء العربي أو المسلم بشكل عام.

المترجم: هاشم صالح



مقدّمة

نريد هنا أن نتقدّم في طرح بعض المسائل التي تبقى، للأسف، غير مدروسة إلاّ قليلاً، وغير مطروحة كما ينبغي في فرنسا. فالقليل من الفرنسيين يعالجون هذه المسائل على طريقة التفاهم والتواصل المتبادل بين الثقافات والحضارات. ويفضِّلون، غالباً، طريقة اللعنات السياسية طبقاً لموقف الرفض الموروث عن الماضي، وخصوصاً عن فترة الحروب الاستعمارية. وللأسف فإن التجربة التاريخية لحرب الجزائر لم تعلِّم الفرنسيين شيئاً كثيراً. فقد سارعوا لنسيانها كما تُنسى ذكرى سيِّئة أو مُزعجة. وبالتالي فلم تحصل المقارنة أو المواجهة المتوقّعة بيْن الثقافات البشرية، كما لم تحصل في القرون الوسطى، بل لعلّها حصلت بشكل أقل مما كان عليه الحال في القرون الوسطى. ونلاحظ أنّ الإيديولوجيات السياسية قد حلَّت اليوم محل الأنظمة التيولوجية اللاهوتية التي سادت في الماضي، من أجل تسميم أجواء النقاش ومنع كل حوار حقيقي. وحده **الموقف العلماني، بشرط أن نفهمه جيداً**، قادر على تحريك الأمور وطرح الإشكاليات[1].




مكتبة
الفكر الجديد

I- نحو إبستمولوجية[٢] أخرى (أي نحو نظرية أخرى للمعرفة)
العلمنة بصفتها موقفاً أمام مشكلة المعرفة

تمهيد: ما ينبغي علينا أن نعيد التفكير فيه اليوم

أولاً ـ ما هي العلمنة؟

أنا عضو كامل في التعليم العام الفرنسي منذ حوالى الثلاثين عاماً. وعلى هذا الصعيد فأنا مدرّس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه. وهذا يشكّل بالنسبة لي نوعاً من الانتماء والممارسة اليومية في آنٍ معاً. أودّ أن أقول ذلك أمامكم منذ البداية، لأنه يمكن أن يعتقد بعضهم بأنني لا يمكن أن أكون ضمن خطّ العلمنة بسبب انتمائي الإسلامي[٣]. إن وجودي في فرنسا قد علّمني أشياء كثيرة، إيجابية وسلبية، عن تجربة العلمنة أو طريقة ممارستها وعيشها. وقد انتهى بي الأمر، أخيراً، إلى تلك الممارسة وتلك القناعة الفكرية التي تقول بأن العلمنة هي، أولاً، وقبل كل شيء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية[٤].

وهي مكتسب كان قد افتتح في أوساط مختلفة وتجارب ثقافية متعدّدة بما فيها المجال العربي ـ الإسلامي كما سنرى فيما بعد. ولكن يبقى صحيحاً



القول إن هذا الفتح قد ذهب أبعد ما يكون في المجتمعات المسيحية للغرب، مع كل التوترات والصراعات التي رافقت هذا الفتح الظافر والمكتسب الأكيد. وهذا عائد لأسباب تاريخية وثقافية يمكن أن نحلّلها بسهولة[٥]. وسوف نعود إليها. وأكتفي الآن بالقول إنّ العلمنة، بالنسبة لي، **هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة.** والعلمنة تواجه مسؤوليتين اثنتين أو تحديين اثنين:

١ـ كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي كيف يمكن أن نتوصّل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة (بغضٍّ النظر عن اختلافاتها) نحو التوصّل إلى الحقيقة؟ هنا تكمن المهمة والمسؤولية المفتوحة أو المنفتحة باستمرار. إنها عمل لا ينتهي ولا يُغلَق. وهذا يفترض من الباحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية (أي أن يتجاوز حتى الخصوصية الدينية التي وُلد فيها). هذه هي النقطة الأولى والحاسمة التي أريد النصّ عليها أولاً. وهي تبيّن لنا أنّ العلمنة هي شيء آخر أكبر بكثير من التقسيم القانوني[٦] للكفاءات بين الذرى المتعدّدة في المجتمع. إنها، أولاً، وقبل كل شيء مسألة تخصّ المعرفة ومسؤولية الروح (أي الروح البشرية، الإنسان). هنا تكمن العلمنة أساساً وتفرض نفسها بشكلٍ متساوٍ وإجباري على الجميع دون استثناء.



٢ـ أمّا المسؤولية الثانية فتخصّ مناقشة أخرى أكثر شيوعاً وإلفة: أقصد تلك المناقشة الدائرة منذ أن كانت فرنسا قد أسّست المدرسة العامة للجميع. وهذا مفهوم ومنطقي، بمعنى أنه بعد أن نتوصل إلى معرفة ما بالواقع، فإنه ينبغي أن نجد صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى الآخر دون أن نشرط حريته أو نقيّدها(٧). وهنا تكمن كل مشكلة التعليم والتدريس. إنها مهمّة عملية يومية يمارسها كل مدرِّس يجد أمامه عقولاً طازجة شابّة أو حتى بالغة، ولكن عاجزة عن الدفاع عن نفسها. وهذه المسؤولية لا تقلّ خطورة عن الأولى، وهي تتطلّب من المدرّس بذل جهد مستمر.

هكذا أفهم العلمنة: أقصد العلمنة المعاشة كتوتّر مستمرّ من أجل الاندماج في العالم الواقعي، والتي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (= أي في المجتمع). وكل ما عدا ذلك (أي كل ما يمكن أن يُقال بعدئذٍ عن العلمنة أو العلمانوية) ناتج عن كل نواقصنا في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع، وعن نواقصنا التربوية في توصيل هذه المعرفة في ما بعد إلى الآخر، أو الآخرين. وعن ذلك تنتج أو نتجت سلسلة من الأحداث والصراعات العلمانية أو المضادّة للعلمانية. وقد أصبحت هذه الصراعات في فرنسا بشكل خاص رهاناً سياسيّاً بائساً كما رأينا مؤخّراً(٨). وعلى الرغم من تجربتهم التاريخية المهمة فإن الفرنسيين لم يعمّموا



بالفعل ولم يحموا هذا التصوّر الفلسفي للعلمنة بأفضل معاني الكلمة وأوسعها[٩]. فهم لم يعرفوا كيف يتجاوزون المواقع الجدالية والصراعية التي ترسّخت بينهم، سواء على الصعيد الديني أم على الصعيد السياسي.

إذن، فالمشكلة ـ مشكلة العلمنة ـ تظلّ مفتوحة بالنسبة للجميع: أقصد بالنسبة للمسلمين وبالنسبة للعلمانويين الصراعيين[١٠]. فبالنسبة للمسلمين نجد أنّهم مغتبطون ومزهوّون أكثر ممّا يجب بيقينيّاتهم الدوغمائية[١١]. وبالنسبة للعلمانويين المتطرِّفين نجد أنّهم يخلطون بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع ضد الإكليروس، أو طبقة رجال الدين. وفي الوقت ذاته يحاولون إيهامنا بأنه يكفي أن يكون المدرّس «حيادياً»[١٢] في تعليمه لكي يتوصّل إلى المثال العلماني ويعانقه. ولكن الأمور ليست بهذه البساطة، وذلك لأنّ مسألة المعرفة بأسرها تجد نفسها مطروحة هنا. وهكذا أقول بأنه لا يوجد اليوم باحث واحد، في أي اختصاص علمي كان، يقدر على أن يقدّم لنا مقاربة علمية، وموضوعية، ومقنعة عن ماهية الظاهرة الدينية. وعلى الرغم من توافر كل أنواع الدراسات الوصفية والتقسيمات والتحديدات والتعريفات، فإنه لا توجد حتى الآن أي طريقة للتحدّث عن الظاهرة الدينية. أقصد لا توجد أي طريقة قادرة على تحقيق هذا الإجماع العقلي الذي يتجاوز كل الإيديولوجيات



والصراعات التأويلية أو التفسيرية بين الأديان والمذاهب المختلفة. (هذا هو المنظور الإنتربولوجي الواسع، لا الخصوصي الضيق).

ثانياً ـ أخذ الظاهرة الدينية بعين الاعتبار

إذا كانت العلمنة أو الموقف العلماني يشكّل تقدماً بالنسبة للروح البشرية، فإننا لسنا جميعاً معاصرين لبعضنا البعض على هذا الصعيد. ذلك أنه في ما يخصّ المعرفة وتوصيلها للآخرين، فإننا نجد أن الحظوظ ليست متساوية. وبالتالي فالمواقف والمستويات مختلفة. وهذا الكلام ينطبق على نفس المجتمع الواحد كالمجتمع الفرنسي مثلاً، كما وينطبق نسبياً على ثقافات أخرى ومجتمعات أخرى كالمجتمعات التي يسودها الإسلام.

سوف نعالج في هذه الدراسة مسألة «العلمنة والدين» وليس مسألة «الإسلام والعلمنة»(*) التي كنّا قد عالجناها سابقاً. وذلك لأنّ نظرتنا ينبغي أن تصبح أشمل وأوسع، فنتجاوز مثال الإسلام إلى غيره من

(*) كان محمد أركون قد عالج هذه المسألة في ندوة سابقة عقدها مركز توماس مور. انظر: نشرة توماس مور، رقم ٢٤، عدد ديسمبر ١٩٧٨. الصفحات من (٥ إلى ٢٦). وقد ترجمنا هذه الدراسة إلى اللغة العربية، وصدرت في كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، بيروت ١٩٨٦. وهي تمثّل آخر فصل من فصول الكتاب.



الأديان. فنحن نريد هنا أن نأخذ بعين الاعتبار الظاهرة الدينية ككل وليس فقط أحد تجلياتها كالإسلام مثلاً أو المسيحية.

في الواقع أنه توجد أدبيات غزيرة حول العلمنة أو حول المسيحية والعلمنة، ولكن لا توجد دراسات كثيرة حول «العلمنة والدين». لماذا؟ لأن البحث العلمي المتقدّم أكثر في الغرب، ليس فقط في مجال العلوم الدقيقة وإنما حتى في مجال علوم الإنسان والمجتمع، أقول إن هذا البحث يقدّم معرفة عن الأديان لا تتجاوز تاريخ الأديان[١٣] التي يحصر تدريسها في معاهد نادرة ومتخصّصة جداً جداً. وبالطبع، فإن الدراسة تنصبّ أكثر على المسيحية: دين أوروبا والغرب عموماً. وأما الإسلام فقد ترك للمستشرقين الذين يمثّلون باحثين هامشيين في الجامعات الفرنسية والغربية. وأما المعرفة بالأديان الأفريقية فهي أقل، لأنها بحسب زعمهم ذات أصل وثني[١٤] وملتصقة بالعقلية «البدائية». وبالتالي فهي من اختصاص علم العِراقة[١٥] (أي علم خصائص الشعوب ولغاتها وعاداتها الاجتماعية...). وهذا العلم عرضة للجدل والأخذ والردّ. كما أنه ذو حضور ضعيف في الجامعات أيضاً. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه، تقريباً، عن الأديان الآسيوَيّة. فما الذي نعرفه مثلاً بشكل جدّي عن البوذية أو الهندوسية أو الزرادشتية أو المانوية؟ قليل جداً. وربما لا شيء حتى في أوساط الجمهور المثقّف.



إذن، فقد كانت إحدى نتائج ما يدعى بالعلمنة أو الدنيوة حصول الاستبعاد العقلي والعلمي لقطاع كامل من قطاعات المعرفة، هذا على الرغم من أنه قد أدّى دوراً أساسياً في التوليد التاريخي لمجتمعاتنا، بما فيها المجتمعات الأوروبية أو الغربية. وهنا بالذات تنبثق حالة الإسلام بصفتها تحدّياً. فالإسلام مرتبط جداً من الناحية العقلية والثقافية بالفكر الأوروبي الغربي. ولكنه كدين وكمسار تاريخي لمجتمعات عديدة غير مدروس إلّا قليلاً، وغير معروف، بل إنه مرفوض ومرميّ في الفضاء «الشرقي» المفترض أنه بعيد جداً عن الفضاء الأوروبي الغربي. وينبغي أن نتساءل عن أسباب هذا الاستبعاد الذي يصيب الإسلام. فنحن نلاحظ أنّ العديد من معاهد تاريخ الأديان في الغرب لا تمتلك كراسي جامعية خاصة بالإسلام!

ثالثاً ـ مثال توضيحي: الحالة الجزائرية

إن مفهومي «العلمنة» و«الدين» هما مفهومان أبعد ما يكونان عن الوضوح والبلورة. وبالتالي فهما غير فعّالين. وما نقوله عنهما عادة لا يشكّل خطاباً علمياً، وإنما خطاب اجتماعي. ونحن نعلم أنه يوجد اختلاف كبير بين هذين النوعين من الخطابات. ذلك أنه يفترض في الأول أن يسيطر على الثاني، ويبيِّن آليات اشتغاله وتركيبته. إن هدف الخطاب العلمي يكمن، بشكل خاص، في تبيان أن كل المجتمعات البشرية بدون استثناء تهدف، أولاً، وقبل كل شيء، إلى إنكار



الأرضية الحقيقية لوجودها. بمعنى آخر، فإنها تهدف إلى تقنيع حقيقة القوى التي تتحكّم بمصيرها التاريخي عن طريق تغطيتها بواسطة لغة ملائمة لذلك (أي ملائمة لعملية التمويه والتغطية على الواقع الحقيقي)[١٧].

والحالة الجزائرية، بالطريقة التي استعرضها لنا السيد هنري سانسون(*)، تقدّم لنا مثالاً توضيحياً ممتازاً. فهي متطابقة مع الخطاب الرسمي السائد اليوم، هذا الخطاب الخاضع للماضي وللمشاكل السياسية الحالية. فنحن نلاحظ في الجزائر، عشية الاستقلال، أن القوى الاجتماعية والإيديولوجية لم تكن تتّجه كلّها على نمط واحد باتجاه الخط الذي انتصر عام (١٩٦٢) بعد استلام السلطة من قبل مجموعة من المجاهدين. بل إن التيارات والصراعات المختلفة كانت قد ظهرت سابقاً حتى أثناء الحرب، وذلك في وسط جبهة التحرير. وكانوا يتناقشون حول الشخصية الإسلامية أو الجزائرية للبلاد، بمعنى هل هي إسلامية أم جزائرية؟. وكانت هناك تيارات مختلفة تتصارع: فمنها تيار «العروبية» الذي كان قد انتصر في مصر بمجيء جمال عبدالناصر، ومنها تيار علماء الدين الذي

(*) انظر في هذا الصدد الإضبارة التي قدمها هنري سانسون عن الجزائر بعنوان: **الجزائر، مجتمع طائفي، ومع ذلك علماني**،

- **Henri Sanson : Algérie, Société confessionnelle et pour taut laîque** Centre Thomas More, No 53,



كان يشدِّد على الانتماء الإسلامي للبلاد ضمن خط السلفيين الإسلاميين. وكانت هناك أقلية خجولة تتحدّث عن الانتماء الجزائري للجزائر: أي عن الجزائر الجزائرية. ولكن الجزائر وجدت نفسها أثناء الحرب الاستعمارية، معزولة قليلاً أو كثيراً من الناحية الإيديولوجية. أقصد معزولة عن هذه التيارات العروبية والسلفية. صحيح أن أصداء فكرة الجامعة الإسلامية كانت تصل إلى السكان بواسطة علماء الدين، ولكن هؤلاء كانوا يلقون المقاومة من السكان الجزائريين أنفسهم.

هكذا ينبغي أن ننظر إلى المجتمع الجزائري بعين عالم الاجتماع والمؤرّخ، وليس بعين العقائدي الإسلامي كما يفعلون الآن، لأن الإيديولوجيا الإسلامية قد انتصرت. وعندئذ نكتشف أن الإسلام في الجزائر ذو أنماط حضور وتواجد خاضعة بشكل خاص لحقائق ثقافية مرتبطة بفئات اجتماعية كانت معزولة عن بعضها البعض قليلاً أو كثيراً أثناء الفترة الاستعمارية، ثم أثناء الماضي الأبعد أيضاً. فالواقع أن المجتمع الجزائري، ككل مجتمعات أفريقيا الشمالية، هو مجتمع قبلي مجزّأ (إلى قبائل، وعشائر، وعائلات بطريركية). وقد حافظت الفترة الاستعمارية على هذه الجزر الاجتماعية والثقافية الصغيرة والمنعزلة عن بعضها البعض، إلى درجة أن الإسلام الجزائري لم يكن يمتلك فيها نفس التواجد الواحدي والعقائدي



والإيديولوجي الذي سوف يتّخذه غدية الاستقلال، بسبب انبثاق الدولة القوية والإرادوية القسرية والمركزية للسلطة.

لقد أرادت السلطة الجزائرية الجديدة أن تعتمد في آن معاً على تأكيد انتمائها الحماسي البالغ للعالم العربي (أو للعروبية)، ثم التأكيد بشكل لا يقلّ قوة على انتمائها **للإيديولوجيا الإسلامية** (أكثر بكثير من انتمائها **للإسلام**). ويمكن تفسير هذا الموقف أو السلوك أو رؤية الأشياء وفرضها من قبل السلطة الجديدة بمثابة ردّ فعل محتوم ضد الفترة الاستعمارية. إنه ردّ فعل أكثر مما هو عبارة عن تحمّل مسؤولية الواقع الجزائري للنواحي الاجتماعية والثقافية والتاريخية بشكل جاد ومتّزن. أقول تحمل مسؤوليته من قبل دولة حرة فعلاً.

وينبغي علينا أن ننتبه إلى ذلك جيداً ونأخذه بعين الاعتبار. فهذا النشاز أو التفاوت كائن بين التصوّر القسري للدولة والمجتمع الجزائري بعد الاستقلال كردّ فعل على الاستعمار، وبين التطوّر الطبيعي لمجتمع يستخدم قواه وإمكانياته الداخلية وأصواته العديدة من أجل صنع تاريخه الخاص. وهذا التطوّر الطبيعي ينبغي أن يتمّ بمنأى عن كل الضغوطات الخارجية، وأوّلها الإيديولوجيا الاستعمارية بطبيعة الحال، ثم الإيديولوجيا العروبوية أيضاً (أي القوموية المبالغ فيها). أقصد تلك الإيديولوجيا التي انتصرت بحلول عهد جمال عبدالناصر. ثم ينبغي أخيراً أن يتمّ بمنأى



عن إيديولوجيا إسلام معيّن ومتصوَّر على أنه دعامة للمقاومة ضد الإمبريالية الاستعمارية. كل هذا يقودنا إلى القول بأن الحالة التي يصفها لنا السيد هنري سانسون هي نتاج القوى الخارجية أكثر بكثير مما هي نتاج القوى الخاصة بالمجتمع الجزائري نفسه، بكل تعدديته الاجتماعية والتاريخية بالصيغة التي كانت قد تشكّلت فيها على مدار القرون منذ دخول الظاهرة الإسلامية والعربية[18].

لقد لفظت كلمة «ظاهرة» عن قصد، ولم أقل «الإسلام» بكل بساطة. وهذا التفريق المفهومي له أهميته. فعندما نلفظ كلمة «إسلام» نقول مصطلحاً يبدو ظاهرياً وكأنه واضح أو كأن كل الناس يفهمونه فوراً ويستطيعون استخدامه بكل بساطة. فهم يظنّون أنه تكفي العودة إلى النصوص الكلاسيكية الكبرى التي يُعتَقَد أنها تقول ما هو الإسلام. ولكن ذلك ليس إلّا خيالات المراقبين الأجانب والإيديولوجيين الذين يركِّبون النظريات بهذا الخصوص، وخصوصاً في فرنسا بالذات. وهم يفعلون ذلك لتبرير كل أنواع الهوس السياسي تجاه العمال العرب المغتربين، والإسلام، الخ... ويمرّ كلامهم بسهولة لدى الجمهور الفرنسي وكأنه الحقيقة المطلقة. ولكنه في الواقع ناتج عن المتخيَّل السياسي والاجتماعي الذي يعمى بصره تماماً عن حقائق الواقع التي تغطيها كلمة إسلام. ولذا فينبغي أن نراقب «الظاهرة» وندرسها بكل تعقيدها،



بغضّ النظر عن التصوّر «الواضح» والسهل الذي يقدّمونه عنها.

وما أقوله هنا عن الجزائر يمكن توسيعه وتعميمه على كليانية الفضاء المغربي بعد أن نضمّ إليه ليبيا وموريتانيا والصحارى حتى أطراف أفريقيا السوداء. فكل هذا التجمع الواسع يتطلّب علمياً القيام بمراجعة اجتماعية ـ تاريخية هي أبعد ما تكون عن التحقق حتى الآن. بل إن بعض جوانبها لم تدرك بعد بشكل صحيح.

في الواقع أنه لا يوجد أي مجتمع بشري سواء أكان متطوراً أم لا، متخلّفاً أم متقدّماً جداً إلّا ويسعى لتمويه وتغطية واقعه الخاص بالذات. وكل حملة انتخابية تجري في البلدان المدعوة «ديمقراطية»[19] مبنية على عملية التمويه والتغطية هذه. أقصد تمويه الوقائع وتغطيتها. ونحن نعرف ذلك جيداً من خلال التجربة. وبالتالي فإن الاعتماد على خطابات جبهة التحرير الوطنية الجزائرية من أجل تقديم صورة عن بنية المجتمع الجزائرية وآلية عمله اليوم، أو من أجل القول بأنه طائفي أو علماني، فإن هذا يعني الانخداع قليلاً أو كثيراً. إن هذا يعني الخضوع مباشرة لخطاب ينبغي علينا أن نبتدىء بتفكيكه قبل كل شيء. ينبغي علينا تعريته من أجل الكشف عن العمليات والآليات التي يستخدمها من أجل تغطية الحقيقة العميقة للمجتمع الجزائري وإخفائها. ومهما استشهدوا أمامي



بالآيات القرآنية أو بالأحاديث النبوية أو بما يقوله كبار العلماء من رجال الدين، فإن ذلك لن يخدعني ولن يغيّر في الأمر شيئاً. فكل هذا يمثّل بالنسبة لشخص مثلي رُبِّي وترعرع في أحضان الشعب الأكثر بساطة وتواضعاً، ثم شهد حروب التحرير، أقول يمثّل نوعاً من التلاعب بالوقائع. ويقوم بهذا التلاعب الفاعلون الاجتماعيون المتنافسون والمتصارعون من أجل امتلاك كلية الساحة السياسية والسيطرة عليها.

وهذا ما تفعله بالضبط الأحزاب السياسية في البلدان الأوروبية الغربية التي تريد أن تكون ديمقراطية وترغب في أن تكون ديمقراطية. وهذا ما تفعله القوى الاجتماعية في الجزائر وغيرها، حتى ولو لم يكن هناك إلّا حزب واحد يفرض الصمت على الآخرين. فهذا الحزب الواحد يحتكر كلية الساحة السياسية بطريقة أكثر صراحة من الأماكن الأخرى. ولكن اللعبة تظل واحدة. فالرهان المطلوب هو السيطرة على السلطة، ولكي يتوصلوا إلى ذلك ينبغي عليهم استخدام المجريات والوسائل التي تهدف إلى شرح رهانات السياسة. وهذا «الشرح» الذي سيقدّمه الحزب الحاكم أو الحزب الطامح للحلول محلّه سوف يشكّل بالضرورة عملية من عمليات التمويه والتغطية وإسدال القناع على حقيقة الأشياء.

نظراً لكل ما تقدّم فإنه يبدو لنا ضرورياً تركيز التحليل الدقيق على مختلف حقول الواقع التي تشكّل



مجتمعاً بشرياً ما، وذلك قبل أن ننخرط في خطاب ما عن العلائق ما بين العامل الديني والعامل السياسي.

رابعاً ـ الدين في الفضاء الاجتماعي التاريخي

هناك خمس ساحات أو خمسة حقول ينبغي أن نحاول وصفها ودراستها بأكبر قدر ممكن من الدقّة من أجل السير بالتحليل على هدى وبصيرة. سوف أعدِّدها بدون إقامة أية مراتبية هرمية بينها، لأننا إذا ما أقمناها منذ البداية فسوف نسجن أنفسنا إيديولوجياً ضمن إحداها دون الأخرى. سوف أعدّدها، إذن، كيفما اتفق: الساحة الفكرية، الساحة الدينية، الساحة السياسية، الساحة الاقتصادية، الساحة الثقافية[٢٠]. وهذه الساحات الخمس تشكِّل كلية الفضاء الاجتماعي التاريخي الذي تقع على كاهلها مهمة قراءته. وهذه القراءة لا يمكن القيام بها على أحسن وجه إلاّ إذا طبّقنا علم التأويل في ما يخصّ فهم **مجتمعات الكتاب**: أي المجتمعات المتولِّدة أو المُنتَجَة عن **الكتاب** الموحى.

وسبب ذلك عائد إلى أن طريقتنا في الاندماج بالعالم والتفاعل معه مرتبطة بتلك الشبكة الفريدة من التحسُّس والإدراك. وهذه الشبكة مبلورة ومرسَّخة من قبل لغتنا الأم. وكل لغة هي عبارة عن تقطيع أو قصّ للواقع المحيط بنا[٢١]. وهذا التقطيع يضيف إلى هذا الواقع على الرغم منّا تحديدات ودلالات ناتجة عن المقولات المفروضة من قبل اللغة. ولهذا السبب نجد



أنّ علوم الإنسان والمجتمع تبدو غير يقينية وغامضة إلى مثل هذا الحدّ. ولهذا السبب بالذات فإن نضالنا من أجل العلمنة والتَّعلْمن يفرض نفسه هنا أكثر من أي مكان آخر. ولهذا السبب، أيضاً، نجد أنه من الصعب جداً أن نتحدّث عن الدين، وعن الدين بالدرجة الأولى كما سنفعل بعد قليل.

فالدين، أو الأديان، في مجتمع ما هي عبارة عن جذور. ولا ينبغي علينا هنا أن نفرّق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي[٢٢]. فهذا التفريق أو التمييز هو عبارة عن مقولة تيولوجية تعسّفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثنوي دائماً. إن النظرة العلمانية تعلن بأنها تذهب إلى أعماق الأشياء، إلى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحة وعدلاً ودقة. بالطبع فنحن لا نريد «أن نقلب كل شيء رأساً على عقب»، وإنما نريد أن نعيد النظر والتقييم لكل شيء من خلال نظرة أخرى جديدة. ففيما وراء التحديدات التيولوجية[٢٣]، نجد أن كل الأديان قد قدّمت للإنسان ليس فقط التفسيرات والإيضاحات، وإنما أيضاً الأجوبة العملية القابلة للتطبيق والاستخدام مباشرة في ما يخصّ علاقتنا بالوجود والآخرين والمحيط الفيزيائي الذي يلفّنا، بل وحتى الكون كلّه، وفيما وراءه بالأشياء المدعوة «فوق طبيعية» أو خارقة للطبيعة، أي تلك التي تتجاوز الطبيعة المحسوسة والقابلة للملاحظة والعيان. فالأديان تذهب بعيداً حتى تصل إلى ذلك العالم الفوق



طبيعي. وقد اعتبرت هذه الأجوبة بمثابة المتعالية والصحيحة التي لا تقبل النقاش. وبالتالي فهي لم تعد مادة للملاحظة والتحليل العلمي من قبل عقلنا البشري، وإنما هي تخرج عن دائرة هيبته وهيمنته. ولهذا السبب فنحن ندمجها في حساسيتنا الأكثر عمقاً ليس فقط عن طريق اللغة، وإنما أيضاً عن طريق الشعائر والعبادات: أي عن طريق تدريب معيّن لجسدنا. (كما في الصلاة مثلاً).

ونحن نعلم أنه عندما **نجسِّد** الحقائق فينا بالمعنى الحرفي لكلمة التجسيد، أي عندما **نصهرها في أجسادنا**، فإنها تصبح مرتبطة كلياً ونهائياً بكينونتنا العميقة. وتصبح بالتالي مرتبطة بشبكة الإدراك التي سوف تتحكّم منذ الآن فصاعداً بكل وجودنا وسلوكنا. على مثل هذا المستوى العميق والجذري ينبغي أن نحاول فهم بنية الساحة الدينية والطريقة التي تمارس عليها دورها هذه الساحة في المجتمعات البشرية المختلفة. وبهذا المعنى فإن كل ما ندعوه بالأديان (أي كل الأديان دون استثناء) ليست إلّا عبارة عن أنماط للصياغات الطقسية والشعائرية التي تساعد على دمج الحقائق الأساسية وصهرها في أجسادنا. هذه الحقائق التي سوف تتحكّم بوجودنا كلّه. هكذا نلاحظ مثلاً أن المسلم يقوم ببعض الحركات الجسدية لتأدية صلاته، وأما المسيحي فيقوم بحركات جسدية أخرى، وكذلك البوذي يقوم بحركات مختلفة، وهلمّ جرا...



وقد أُنشئت المباني المعمارية الدينية المطابقة لكل من هذه الشعائر والطقوس. ثم تشكّلت الأنظمة التيولوجية اللاهوتية التي راحت تكمن مهمتها في تفسير هذه الأنماط الشعائرية وتوضيحها. ولكن من المهم هنا أن نميز بين هذه الأنماط الشعائرية التي تشكّل في الواقع أشياء ثقافية احتمالية أو صدفوية[٢٤] (أي خاضعة في منشئها للاحتمال والصدفة)، وبين البنى القاعدية العميقة التي تؤثّر علينا فعلياً. أقصد أنها تشكِّل حقيقتنا ككائنات إنسانية مرتبطة باللغة وبشبكة التحسُّس والإدراك التي تتضمّنها.

ويمكن أن يطول بنا الحديث أكثر عن الساحة الدينية، ولكن نكتفي هنا بهذا القدر ونقول: لو حاولنا الآن إقامة المجابهة والمقارنة بين الساحة الدينية/ والساحة الفكرية العقلية، فإننا سنلاحظ أن هذه الساحة الأخيرة تتّخذ أشكالاً أو تشكيلات مختلفة جداً بحسب تنوع الثقافات البشرية، وبحسب اللحظات التاريخية المختلفة لنفس الثقافة. لنفكر هنا مثلاً بالساحة الثقافية للإسلام. وإذا ما حاول الأوروبي الغربي أن يفكّر بذلك فإن عليه، أولاً، أن يمتلك أفكاراً دقيقة إلى أبعد حدّ ممكن عن التشكيلة العقلية لثقافته الخاصة بالذات. وذلك لأنه لا يمكن للمرء أن يفهم التشكيلة العقلية لثقافة ما من دون أن يمتلك هذه المعرفة المسبقة عن ثقافته الخاصة بالذات. وهذا شيء ضروري جداً، وإلّا فإن المفكّر يشعر دائماً بأنه في حالة ارتباك أو غلط.



سوف أتقدم، أولاً، بالملاحظة الأساسية التالية: إن ما ندعوه «بالعقل» لا يمارس فعله أبداً بشكل مستقل، على عكس ما أوهمنا بذلك تاريخ طويل من الفلسفة واللاهوت في الغرب الأوروبي كما في الإسلام. العقل يمارس فعله ودوره دائماً على علاقة مع الخيال والمتخيَّل (Ĺimaginaire). وقد لاحظنا منذ فترة قريبة، فقط، أن المؤرخين المحدثين (كجورج دوبي مثلاً) وعلماء الاجتماع ابتدأوا يدرسون ما يدعونه «بالمتخيَّل الاجتماعي» (Ĺimaginaire Soçial). وهو يشكل أحد الأبعاد الحاسمة لكل وجود اجتماعي. ولكن هذا الفضول المعرفي لا يزال حديث العهد. وهذا المنظور المعرفي في رؤية الأشياء لم يدخل بعد إلى الساحة العقلية والفكرية للمجتمع الفرنسي، ولا للمجتمع الألماني أو الأمريكي. فقد رُبِّينا وتعلّمنا في الغرب منذ القرون الوسطى في أحضان ما يدعى «بعبادة العقلانية»[٢٥].

هكذا نجد مثلاً أنه عندما يفتح عالم اللاهوت فمه ويتكلّم فإنه يوهمنا بأنه يتكلّم باسم عقل أعلى يمتلك هو وحده الأدوات والمنهجيات. ثم يفسِّر لنا كيف ينبغي أن نقرأ الكتابات المقدّسة بشكل متماسك. وهذا ما يدعى في اللغة اللاتينية: بالإيمان الباحث عن التعقّل. ولكن عندما ظهر ديكارت وافتتحت الفلسفة استقلاليتها أو اغتصبتها من براثن العقل اللاهوتي، فإنها راحت ترسّخ سيادة العقل بشكل أكثر تفاقماً من



السابق. فقد كان العقل اللاهوتي يعترف، على الأقل، بذلّه وتواضعه أمام معطى الوحي. وكان ينحني أمامه. أمّا العقل الديكارتي الذي نفتخر به كثيراً، فإنه يرسّخ سيادة الذات التي تستبعد ما عداها. ثم يدخل عندئذ في الذات نفسها نوعاً من الفصل القاطع بين الجزء العقلاني المكرس للفكر العادل والمعرفة الصحيحة، وبين الجزء العاطفي والخيالي: أو المخيلة! (بحسب تعبير ديكارت نفسه) (مجنونة المسكن La folle du logis). وقد وجدت في القرن التاسع عشر كتب متبحّرة ومتخصّصة (أو مدعوة كذلك)، بل ولا تزال موجودة حتى اليوم. وهذه الكتب تؤكِّد على أنه لم تعد توجد في الغرب خرافات أو سحر أو تعاويذ كما هو عليه الحال في أفريقيا السوداء أو في أماكن أخرى من العالم. وحدها العقلانية العلمية تسود وتهيمن. وهي تهيمن أكثر من أي وقت مضى في عصر العلمنة الظافرة. وفي مثل هذا الجو والساحة الفكرية العقلية يظهر المزعم العلماني الطامح لمعرفة الحقيقة وتوصيلها للآخرين(٢٦).

بعد كل ما قلناه سابقاً يبدو لنا حجم الصعوبة في التوصّل إلى كلام المسيح الذي تحدث باللغة الآرامية، وليس بالإغريقية. كما وتبدو لنا ضخامة الصعوبة في التوصّل إلى اللحظة الأولى للخطاب القرآني: أي كما لفظ لأول مرة بعبارات شفهية في مجتمع من دون كتابة أو لا يكتب إلّا قليلاً. أقصد في مجتمع يعتمد أساساً



على النقل الشفهي(*). وينبغي علينا أن نبذل جهوداً ضخمة من التعقل والحساسية التاريخيين لكي نتجاوز مقولات وموضوعات المعرفة التي أورثتنا إياها وضعية القرن التاسع عشر، ونوع معيّنٌ من أنواع الماركسية(**). وكل ذلك من أجل التوصّل إلى تشكيل صورة أو فكرة عن نمط المعرفة الذي كان سائداً في المجتمعات البشرية التي انبثق فيها ما يدعى بالوحي. «فمجتمعات الكتاب» الغربية الأوروبية كما اليهودية والإسلامية قد اشتغلت وعاشت على قاعدة «القراءات» (أو التفاسير، بالجمع) التي حصلت لظاهرة الوحي. وهذه الظاهرة نتحدث عنها أحياناً بنوع من السهولة كما لو أنها في متناول أيدينا. ولكننا

(*) أتحدّث هنا عمداً عن العبارات الشفهية أو «العبارات النصّية الشفهية» لكي أنبّه القارئ إلى أهمية البُعد الألسني واللغوي للكتابات المقدّسة، ولكي أعود به إلى الحقيقة الثقافية واللغوية للأوضاع التاريخية التي لفظت بها هذه الآيات لأول مرة (= أسباب النزول). ولم يعد يكفي التلويح بنسخة القرآن كما يفعلون اليوم. فهذه النسخة المدعوة بالمصحف هي عبارة عن نصّ مكتوب، ولم تعد كلاماً شفهياً حراً كما كانت عليه في البداية. وهذا ما يغيّر كلياً من شروط فهم كلام الله وتفسيره واستخدامه. لأن عملية الانتقال من مرحلة النصّ الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب تصحب حتماً بضياع جزء من المعنى.

(**) إني لا أهاجم هنا موقفاً معرفياً وفلسفة محترمة بحدّ ذاتها، ولكني أهاجم الإيديولوجيا الشيوعية التي ساهمت في إشاعة هذه الأحكام المسبقة للعقلانية، وذلك من خلال خطابها المعروف الذي يحمل في طياته أكثر من أي خطاب آخر كميات هائلة من الخيال والمتخيَّل.



نعلم أنها تفلت واقعاً من أيدينا من كل النواحي. ومع ذلك فنحن نعلم أن الإنسان يلتجىء إليها في بُعده الديني باحثاً عن مكان يستمدّ منه الحلول التي لم تعد تقدّمها ثقافاتنا المعاصرة. ولكننا نجد عندئذ أنفسنا عزّلاً من كل سلاح أمام ظاهرة الوحي هذه، أمام ذلك العالم والكون: كون الوحي(٢٧). والإمكانيات التي نمتلكها اليوم في الولوج إليه وفهمه أقل من إمكانيات أسلافنا الذين عاشوا في القرون الوسطى. فهؤلاء الأسلاف عاشوا في زمن يسوده نظام معرفي مناسب لحاجياتهم. ولم يكن البُعد الإلهي المعجز والخارق للطبيعة يتعرّض لأدنى ذرّة من الشك أو الاعتراض لا سياسياً ولا عقلياً، كما هو حاصل اليوم منذ القرن السادس عشر في أوروبا الغرب.

ونلاحظ أنّ الساحة السياسية تلعب هنا دوراً حاسماً بالقياس إلى الساحة الفكرية والعقلية ثم بالقياس إلى الساحة الدينية وتداخلهما مع بعضهما البعض. وكما نرى فلا نمتلك أية وسيلة لإقامة مراتبية هرمية أو سلّم أولويات بين مختلف هذه الساحات. كيف يمكن لنا أن نحدّد مثلاً فيما إذا كانت القوة السياسية للدولة الخليفية هي التي فرضت تشكيلة ما للساحة الفكرية والساحة الدينية الإسلامية، أم أنّ العكس هو الصحيح؟ (بمعنى أن السّاحة الفكرية والساحة الدينية هما اللتان فرضتا القوة السياسية لدولة الخلافة). هنا نجد أنّ مشكلة العلائق بين الدين والسياسة تطرح نفسها



بكليتهـا، ولا نستطيـع أن نغلِّب أحدهمـا عـلى الآخـر بالسهولـة التي يفعلها بعضهم. وإذا مـا حسمنا الأمـر بشكـل مُسبق مرّة أخـرى فإننـا نهجر أرضيـة التحليل ونـسقط مـبـاشرة في مجـال الخيـال أو المـتخـيَّـل أو الإيديولوجيا[28].

إن الأشيـاء تمارس دورهـا بكـل ارتيـاح وحبـور في الخيال أو المتخيَّل. فإذا قلت، كما يقول المسلمون عادة، بـأنه لا تـوجد سيـادة سياسيـة على وجـه الأرض غـير مرتبطة بالسيادة الإلٓهية ومرتكـزة عليها وخـاضعة لهـا، فـإني أسقط في أحضـان المتخيَّـل الـواسـع الكبـير[29]. (بمعنى أني أترك أرضية الواقع كليـاً). ذلك أنـه يكفي أن يفتح المرء عينيه قليلاً لكي يكتشف أنّ العكس هـو الصحيح: فالواقع أنّ الأنظمة السياسية ذات الـطبيعة القسرية المتشنِّجة إلى أبعد الحدود والمعتمدة على القـوة المنـظمـة بشكـل حـديث (كجهـاز البـوليس والجيش والإعـلام) هي التي تمـارس سلطة طـاغيـة عن طـريق استغـلال الدين. والـواقـع أن الـدين يهيمن بـالفعـل ولكنه لا يحكم في أي مكان(*). وعـلى الرغم من ذلـك فـإن الخطاب الاجتـماعي[30] يقـول بـأن الله أو الـدين المـوحى هـو الـذي يحكم، أو ينبغي أن يحكم. ولكن الواقع يكذِّب هذا الخطاب ويقول بأنّ الحكام الفعليين

(*) وهـذا ما وضّحـه السيـد هنـري سـانسـون عـلى مـدار دراسته المخصّصة لحالة الجزائر.



ليسوا خاضعين أبداً لكلام الله، ولم يخضعوا أبداً له حتى في القرون الوسطى.

وهنا، في هذه النقطة بالضبط، نلتقي بالتداخل والتشابك المستمر بين الخيالي/ والعقلاني. فما ندعوه بكلام الله هو في الواقع عبارة عن مجموعة نصوص (من توراة وأناجيل وقرآن). وهذه النصوص متروكة لتفاسير رجال الدين والفقهاء الذين يحدّدون معناها ودلالاتها. ولكن من هم هؤلاء الفقهاء، وماذا يمثِّلون؟ في أثناء الفترة الكلاسيكية من تاريخ الفكر الإسلامي راح أتباع العلوم الدينية ينهضون في وجه أتباع العلوم العقلية (أي الفلاسفة والمتكلّمين المتأثِّرين بالفلسفة الأرسطوطاليسية). وكان الصراع الحاصل بين كلا الاتجاهين قد حدَّد حجم وحدود ما دعوته بالعقل الإسلامي(٣١) وطريقة تركيبته وآليّة اشتغاله. وهذا يعيدنا إلى اللغة والثقافة وإلى كل ما قلناه سابقاً عن طريقة اشتغال وآليَّة الساحة الفكرية في مجتمع بشري معيّن. بمعنى آخر، فإن ذلك يعيدنا إلى سلطة اللغة وإلى التآويل والتفاسير التي هي من صنع القوى الاجتماعية الموجودة والمتنافسة من أجل السيطرة على الساحة السياسية ثم على الساحة الفكرية أيضاً. لهذا السبب نرى أنّ القول بأن هذه الحكومة أو تلك، في السياق المسيحي أو الإسلامي أو أي سياق آخر، مرتكزة على إرادة الله يعني السقوط في نوع من الخيال أو المتخيَّل. ولكنه متخيَّل ضروري بالطبع من أجل



سير المجتمع وآلية اشتغاله. ولا يوجد أي مجتمع بشري يمارس دوره أو آليته بشكل مختلف، أي بدون تشكيل متخيّل ما. فحتى النظام الجمهوري يحتاج إلى المتخيَّل(٣٢) لكي تستقيم أموره. ولكن ينبغي أن نأخذ علماً بهذه الحقيقة ونبرزها إلى دائرة الضوء عندما نتصدّى لدراسة الروابط بين الدين والسياسة والمجتمع وتقييمها.

وعلى ضوء هذه الملاحظات السابقة يبدو لنا عبثياً تكرار القول كالببغاوات بأن الإسلام يخلط بين العامل السياسي/ والعامل الروحي. وعلى الرغم من ذلك فإن فكرة عبثية كهذه شائعة وكأنها عقيدة مطلقة(٣٣). بل وإنهم يعتقدون أنها قائمة على العقل! ونجد أنه حتى علماء الإسلاميات الغربيين الأكثر معاصرة لنا يردّدون هذه المقولة ويأخذونها على عاتقهم. لا ريب في أنّ الخلط بينهما موجود، ولكنه ناتج عندئذ عن إسلام خيالي مفروض كعقلاني من قبل الفقهاء المسلمين. ثم يجيء المستشرقون ويأخذون الفكرة كما هي ويتبنّونها. وإمّا أنه ناتج بشكل واقعي ومحسوس عن التداخلات غير المسيطَر عليها بين الساحة الدينية والساحة الفكرية والساحة السياسية. والواقع أن السيطرة على هذه الساحات المشكِّلة للمجتمع لا تعتمد على الوحي الأولي، كما أنها لا تنتمي إلى جوهر أي دين. وإنما هي تعتمد على الطريقة التي تُفهَم فيها رسالة ما، دينية كانت أم سياسية، وعلى طريقة



تطبيقها واندماجها في المجتمع. وإذن فالشيء المهم هنا هو التالي: ينبغي أن ننظر إلى نوعية الشروط التاريخية المحسوسة التي أتيح فيها للإسلام أن يندمج وينزرع في مجتمعات بشرية متنوّعة. ولكي نفهم هذه النقطة جيداً ينبغي أن ندخل في التحليل عاملاً آخر ونحلّ طلاسم عنصر آخر لم نذكره حتى الآن هو: العامل الاقتصادي أو الساحة الاقتصادية.

وعلى هذا الصعيد فإني أنظر بنوع من الاحترام، ولكن أيضاً بنوع من الحذر للإسهام الماركسي في مجال الفكر. فالواقع أنه محقّ في التركيز على العامل الاقتصادي. ويمكننا القول بأن الساحة الاقتصادية شديدة الأهمية دون أن يعني ذلك أننا نجعل منها مفتاح كل شيء. وفي ما يخصّ هذا المجال ينبغي علينا بالتأكيد أن نشير إلى أهمية الدور الذي لعبته البورجوازية، التي هي طبقة اجتماعية من جملة طبقات أخرى. فقد أدّت هذه الطبقة دوراً حاسماً في زحزحة الحدود بين الساحة الدينية والساحة الفكرية والساحة السياسية في الغرب الأوروبي. ولكن تحليلاتنا هنا تبقى ناقصة وضعيفة لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار المصير المختلف الذي لاقته البورجوازية في المجتمعات الإسلامية من جهة، ثم في المجتمعات الغربية الأوروبية من جهة أخرى. ولتدارك ذلك ينبغي علينا أن نتموضع داخل منظور التحليل المقارن للمجتمعات البشرية، وليس فقط تركيز الانتباه على المثال الغربي الأوروبي وحده[٣٤].



ينبغي على القارىء أن يعلم أن الإسلام قد عاش فترة شهدت ولادة طبقة بورجوازية معيّنة. وكانت هذه الطبقة من التماسك والوضوح بحيث أنه يحق لنا التحدث عنها وعن دورها في تطوّر المجتمعات الإسلامية. لقد كانت بورجوازية تجارية غير رأسمالية بالمعنى الغربي، ولكنها كانت متمحورة حول تجارة السلع والبضائع. وكانت هذه التجارة تمتدّ من المحيط الهندي إلى جنوب فرنسا مروراً بإسبانيا عن طريق عبور طريق الصحارى. وقد استمرّت منذ القرن الثالث وحتى الخامس الهجري (أي ما بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين). وقد نتج عنها ثراء اقتصادي لعواصم العالم الإسلامي الكبرى: كطهران، وأصفهان، وشيراز في إيران، ثم بغداد والبصرة في العراق، ودمشق في سورية، الخ...

إن البورجوازية التي فرضت في الغرب صورة المسرح الفكري والثقافي الذي نعرفه اليوم هي أيضاً ثمرة صيرورة تاريخية محددة. والظاهرة المهمة التي تستحق التسجيل هنا هي أنّ البورجوازية قد شهدت في أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر استمرارية متواصلة على عكس ما حصل في دار الإسلام، حيث كانت متقطّعة[٣٥]. وقد شهدت أوروبا منذ ذلك التاريخ انبثاق طبقة اجتماعية نشيطة. وكانت في البداية تجارية ثم أصبحت رأسمالية وصناعية واستمر الحال على هذا النحو حتى يومنا هذا. هكذا راحت



البورجوازية تفتتح وتشكّل تدريجياً دائرة مستقلّة للفعالية الاقتصادية. ويشكّل هذا الحدث ظاهرة محلية نسبياً ومتأخّرة الظهور. ويمكننا أن ندرسها بصفتها حدثاً عارضاً من حوادث التاريخ. ولكن ماركس بنى عليها كل نظريّته. وهكذا استطاعت أوروبا أن تفتتح دائرة مستقلة للاقتصاد. وفي الوقت ذاته أصبح ممكناً تدشين دائرة سياسية مستقلّة ومنفصلة عن الدائرة الدينية. وفي موازاة ذلك أيضاً راحت تتشكّل دائرة ثقافية أكثر فأكثر عن الدائرة الدينية. وكل هذه الدوائر المتمايزة والمستقلة راحت تشكّل ما ندعوه بالغرب[٣٦] (L'Occident).

لقد كان هذا التمايز أو الفصل من القوة والوضوح بحيث إنه لم يعد بإمكاننا أن نصف هذا الجزء من العالم بالمسيحي أو بالمسيحية.

وهذه العملية التاريخية والصيرورة الأساسية معروفة الآن جيداً بفضل دراسات المؤرِّخين من أمثال فيرنان بروديل. وهكذا تشكَّل ما يدعوه هذا المؤرّخ الكبير «بالحضارة المادية للغرب»[٣٧]. وعلى أثر ذلك فقد اضطرت الساحة الدينية لاتخاذ صيغة أخرى وتشكيلة أخرى[٣٨]. كما واضطرت إلى التموضع بشكل مختلف بالقياس إلى هذه الساحات المذكورة التي حرَّرتها البورجوازية وجعلتها مستقلّة، وخصوصاً الساحة الاقتصادية والساحة الإيديولوجية التي ترافقها.



خامساً ـ من الإسلاميات الكلاسيكية إلى مقاربة أخرى للإسلام

إن ما أحاول عمله والقيام به ليس فقط عمل **الاجتهاد** أو التأويل بالنسبة للإسلام. فالموقع الذي أحتلّه وأحاول الانطلاق منه لا نستطيع تسميته، بسبب عدم توافر مفهوم جديد يستطيع أن يحلّ محل مفهوم العلمنة. في الواقع أن هذا الموقع يتمثّل، كما رأينا سابقاً، بموقف محدد للإنسان أمام مشكلة المعرفة. وهذا الموقف هو الآن في طور التبلور والتشكّل من خلال علوم الإنسان والمجتمع. فإلى هناك يقودني مساري الإبستمولوجي بصفتي باحثاً وأستاذاً جامعياً. وبهذا المعنى فإن على الإسلام المعاصر أن يستعيد الصلة بماضيه المبدع وبتراثه الفكري الخلّاق الذي ازدهر في الفترة الواقعة بين القرنين الثالث والرابع للهجرة. وقد كانت فترة تألّق وازدهار لما دعوته سابقاً «بالإنسية العربية»(*). لا يحقّ لنا أبداً أن ننسى ذلك. فالنصوص التي تبرهن عليه موجودة، ويمكننا العودة إليها بسهولة.

ولكن: لنتّفق هنا على الأمور جيداً! وإلّا فسوف يحصل سوء تفاهم. فأنا أدعو إلى اتّباع استراتيجية

(*) انظر كتاب محمد أركون عن «الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري» L'humanisme arabe au IVe/Ve Siècle J. vrin,. 1982.



معرفية أخرى تشمل المثال الإسلامي وتتجاوزه في آن.
ففي المقالات التي أنشرها أكتب عادة: «الدين والمجتمع من خلال المثال الإسلامي» أو مثال الإسلام. وكلمة «من خلال» هذه تهدف إلى بناء شيء ما: أي ذلك الموقع الإبستمولوجي الذي يمثّل في رأيي خطوة إلى الأمام في ما يخصّ فهمنا وتعقّلنا للأشياء. فالجهد المعرفي المطلوب لا يمكن أن ينحصر بمشروع لا يخصّ إلّا الإسلام فقط، أو الطائفة الإسلامية. وإنما هو يهم الجميع، ومن كل الأديان(٣٩).

ولكن نجد، في ما يخصّ الإسلام، أنّ مشروعاً واسعاً كهذا يشكّل بالطبع نوعاً من وضع الإسلاميات الكلاسيكية (أو الاستشراق) على محكّ النقد والشك. وينبغي علينا القول بأن هذه الإسلاميات الكلاسيكية هي عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام، وهو صادر عن اختصاصيين باللغات الشرقية. إنّ علماً كهذا يشكّل منذ القرن التاسع عشر ممارسة معرفية ملتزمة وغير ملتزمة في الوقت ذاته. أقصد بالالتزام هنا الالتزام الإبستمولوجي. إنها ملتزمة بمعنى أن المستشرقين ينتمون إلى ثقافتهم الخاصة عندما يراقبون الإسلام، ثم يتحدّثون عنه انطلاقاً من فرضيات مسبقة ومسلّمات فلسفية ولاهوتية وإيديولوجية خاصة بهذه الثقافة، أو قل تربض وراء هذه الثقافة. إنّ التزامهم الإبستمولوجي هو نفسه التزام كل باحث آخر غير مختصّ بالاستشراق حتى عندما يدرس المجتمعات



المسيحية الأوروبية أو الغربية. ولكنهم غير ملتزمين إبستمولوجياً في ذات الوقت: بمعنى أنّ المستشرقين لا يبالون إطلاقاً بمصير المسلمين والمجتمعات الإسلامية عندما يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه. فهذه ليست مشكلتهم، كما يقولون صراحة حتى يومنا هذا. فعلى كاهل المسلمين أنفسهم تقع مهمة التجديد وزحزحة الحدود التقليدية لفكرهم ومعرفتهم.

وعلى هذا النحو نجد علماء المستشرقين يفسِّرون ويترجمون وينقلون ما فهموه عن الإسلام دون زيادة أو نقصان[٤٠]. ويفعلون ذلك بكل نية طيبة. ولكنهم يعتقدون في أعماقهم بأن المشكلة الدينية بالطريقة المطروحة عليها في الجهة الإسلامية، ليس لها أي علاقة من الناحية الإبستمولوجية (أي المعرفية) بالمشكلة الدينية كما هي مطروحة في المجتمعات المسيحية. إنهم يعتقدون باختلاف المسألة جذرياً في كلتا الجهتين، ولا رابط بينهما. وبالتالي فهم لا يدرجون الإسلام، إبستمولوجياً، ضمن إشكالية عامة تخصّ الظاهرة الدينية بمجملها. أو أنهم إذا ما أدخلوه في دراسة مقارنة فإنها تكون إيديولوجية أو لاهوتية أكثر منها علمية بحتة (انظر بهذا الصدد أعمال لويس غارديه وجورج قنواتي).

وقد استخدموا المنهجية الفللوجية[٤١] زمناً طويلاً من أجل استخراج «الأصول أو التأثيرات» التوراتية والإنجيلية للآيات القرآنية. ولكنها بقيت عبارة عن



دراسة مقارنة شكلانية مركّزة على الصيغ التعبيرية، بل وحتى على الكلمات وأنسابها التاريخية. أما البنى السيميائية أو الدلالية للخطاب الديني، والدور الأساسي للمجاز، والبُعد الأسطوري للقصص الدينية، أي باختصار كل المقولات المؤسِّسة لخطاب الوحي الذي انبثقت عنه النصوص المقدّسة من قبل الطوائف الدينية والتي تشكّل بعض تجلياته وتجسيداته فقط، أمّا كل ذلك فقد بقي مجهولاً بشكل كلي أو شبه كلي من قبل المنهجية الاستشراقية.

وقد يطبِّقون المنهجية المقارنة على الموضوعات التيولوجية واللاهوتية لدى كلا الطرفين الإسلامي والمسيحي كما فعل لويس غارديه وجورج قنواتي في كتابهما: **مدخل إلى علم اللاهوت الإسلامي**(*). ونلاحظ أنهم يواصلون المقارنة حتى اليوم في الملتقيات الإسلامية ـ المسيحية. ولكنها مقارنة من نوع خاص، أقصد تقليدية. فهم يجهدون أنفسهم في مقارنة نقاط العقيدة المفصولة عن الظروف التاريخية والأنظمة المعرفية التي تبلورت فيها لأول مرّة[٤٢]. وهنا يكمن كل الفرق والخلاف بين تاريخ الأفكار التقليدي، وبين تاريخ أنظمة الفكر(**).

(*) - **Louis Gardet et Georges Anawati:** Introduction à la théologie musulmane. J. vrin, Paris 1948.

(**) في ما يخصّ هذه الملتقيات أودّ أن أقول بأني كنت قد أدنتها منذ عام (١٩٧٠)، وذلك من خلال نص كتبته بعنوان: **التماس من**



ونلاحظ أن المقارنة الضمنية أو الصريحة تبلغ ذروة العسف والتعسف منذ أن كانت المجتمعات «الحديثة» كفرنسا وإنكلترا وبلجيكا وإيطاليا، الخ، قد ابتدأت في القرن التاسع عشر تستعمر المجتمعات الإسلامية والعربية. وعندئذ ابتدأ عصر الإنتاج «العلمي» عن السحر والدين، عن المرابطين والإخوان، أي عن جوانب من الإسلام ناتجة عن تدهور بطيء سابق أصاب الثقافة والحضارات التي انتشر فيها الإسلام[43]. وعندئذ تمّ فرض الصورة الإتنوغرافية والفولكلورية عن عالم الإسلام في مواجهة الإيديولوجيا العلموية الظافرة و«الإنسية الكونية»[44] للمجتمعات «المسيحية» والأوروبية الغربية. ويمكننا القول بأن الحالة السائدة حالياً، منذ عام (١٩٧٠) بشكل خاص، تزيد من تفاقم كل التصورات والهلوسات الخيالية التي شكّلها الغرب عن الإسلام. فكيف يمكن أن نتخلّص من كل ذلك؟

في الواقع أن الأدبيات والبحوث الاستشراقية قد ابتدأت تصحّح النظرة المتطرّفة وسوء التفاهمات تجاه عالم الإسلام، والتي تعود في جذورها إلى القرون

= مسلم إلى المسيحيين. ولكن من اهتم به؟ أو من استخرج النتائج والدروس اللازمة؟ على أية حال، ليس بهذه الطريقة ولا بواسطة مثل هذه الملتقيات نستطيع أن نتوصّل إلى موقع جديد يتيح لنا في هذه الجهة وتلك أن نواجه المسائل المطروحة بطريقة مختلفة تماماً.



الوسطى. ولكي أضرب مثالاً على هذا التوجه الجديد للاستشراق أحيل القارىء إلى كتاب **نورمان دانييل**: **الإسلام والغرب، كيفية صنع صورة ما** (بالإنكليزية).

- **Norman Daniel: Islam and the west, The making of an image.**

كما وأُحيل القارىء أيضاً إلى الدراسات التاريخية وحتى الأنتربولوجية التي تنحو باتجاه دمج المثال الإسلامي داخل الاستراتيجية العامة لعلوم الإنسان والمجتمع. ولكن الكتابات الإيديولوجية والاستخدامات الإيديولوجية في كلتا الجهتين (الإسلام/ والغرب) هي أكثر بكثير حتى الآن من الدراسات العلمية. وهي تتغلَّب عليها وعلى جهودها البطيئة والمحدودة(٤٥).

كنت قد قلت آنفاً بأنه قد حصل تاريخياً أن انبثقت في الإسلام نزعة إنْسية ذات تلوين علماني، وذلك في العصور الوسطى الأولى. ولكن هذه الإنسية أُجهضت بدءاً من القرن الحادي عشر الميلادي لأسباب تاريخية يمكن تحليلها ومعرفتها، وليس لأن «القرآن قال بأنه»(٤٦)... كما يشيع ويُشاع ويتكرّر قوله على الألسن. فالفاعلون الاجتماعيون (أي البشر) هم الذين يقولون ذلك بالقياس إلى القرآن، كما بالقياس إلى الإنجيل. والواقع أنه لا علاقة للقرآن أو الإنجيل بذلك. فما يقوله الإنجيل أو القرآن هو في الواقع



منفتح دائماً وواسع. إنه أكثر انفتاحاً واتساعاً مما يقوِّلها إياه البشر. وهذا الانفتاح يشرط في ما يبدو لي ويتحكّم بوجود ظاهرة الكتابات المقدّسة في المجتمعات المعاصرة. وأفضّل هنا استخدام كلمة «المعاصرة» بدلاً من «الحديثة» من أجل لفت الانتباه إلى الفرق بين الحداثة الزمنية والحداثة المعرفية أو الإبستمولوجية. فهذان شيئان أو منظوران مختلفان تماماً. ولكي أوضّح ما أقصده بذلك أقول: بأنه قد وجدت شخصيات عربية وإسلامية في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وقد ولَّدت مواقف فكرية، وأنتجت مؤلّفات إبداعية ذات حداثة لا تناقش ولا تُدحض. سوف نكتفي هنا بذكر اسم واحد هو **الجاحظ** (مات عام ٨٦٩). وهو من أفضل الممثّلين لكل المواقف الفكرية والثقافية التي ضجَّت بها الثقافة العربية الإسلامية في تلك الفترة الرائعة من الإنسية العربية: فترة الاستكشاف والمغامرة والفتح والتحرّر المنتشرة في منطقة العراق وإيران. إنه لكاتب كبير جداً وفنّان كبير جداً ومفكّر كبير أيضاً. كل هذه الصفات مجموعة في شخصه. وبهذا المعنى فالجاحظ شخص حديث يطرح على الإسلام أسئلة من نوع **النقد التاريخي**، هذه الأسئلة التي لايستطيع مسلمو اليوم أن يلمحوا مدى ضرورتها وجدواها[٤٧].

ولهذا السبب أقول أمامكم بأنه لا ينبغي علينا أن نتصوّر الحداثة ضمن مفهوم خطّي من التسلسل



الـزمني والمتدرّج للروح البشريـة، بمعنى أن من يعيش في عصرنا هو بالضرورة أكثر تقدّماً وحـداثة ممن عـاش في العصر السابق، الخ . . . فإذا ما فعلنا ذلك سقـطنا في أحبولة الفكر الوضعي للقرن التاسع عشر واعتقدنا بأنّ الحداثة هي مكتسب حديث العهـد. صحيح أننـا نسيـطر عليهـا اليـوم بشكـل أفضـل، كـما أنها منتشرة بشكل أوسع مما كانت عليه في القرون الوسطى بفضل تعميمهـا من قبـل المـدرسـة والتعليم. ذلـك أنـه حتى الشخصيات المتقدّمة من أمثال الجاحظ كانت مضـطرة للتحـدّث، آنـذاك، ضمن شروط قسريـة وإكـراهيـة بالنسبة للفكر. ولكن هذه الإكراهات القسريـة تنتعش اليوم من جديد، بل وتصبح أقوى من السابق كما نرى من خـلال أجهزة المـراقبة والتعبئـة الإيديـولوجيـة التي تمتلكها الدولة الناشئة بعد الاستقلال في كل مكان من العالم الإسلامي والعـربي[٤٨]. ونشهد نـوعاً من تـراجع الحـداثة في بعض قـطاعات المجتمعـات المعـاصرة من عربية أو إسلامية. فمثلاً في ما يخصّ طباعة النصـوص الكلاسيكية القديمة وتحقيقها، نلاحظ أنها قد أصبحت أكـثر ندرة ممـا كان عليـه الحـال بـين عـامي (١٩٣٠ ـ ١٩٥٠).

إن الحـداثة العقليـة تحدث القـطيعة مـع اليقينيات الدوغمائية للإيمان التقليدي والمسلَّمات المتشنجـة للنظام المغلق. ونـحن نتحدّث اليوم عن البحث الحـر والشارد عن الحقيقة كما كان الصوفي يعبّر عن حرقتـه ولوعتـه،



وعن نقص إمكانياته ولغته في ما يخصّ التوصل للالتحام بمطلق الله. وفي كلتا الحالتين نعيش لحظة تقشّفية زهدية مضنية مزوَّدة بكل المصادر العقلية والعاطفية للروح البشرية[٤٩].

ينبغي أن تكون لدينا الشجاعة للذهاب بعيداً حتى نصل إلى هذا الموقف، ولا نكتفي بالتوقّف عند هذا الموقف الارتيابي الشكوكي الشائع كثيراً، للأسف، في أيامنا هذه[٥٠]. وهذا الموقف تولِّده طريقة معيّنة في التعليم ليست علمانية حقيقية وإنما مزيّفة. نعم ينبغي علينا أن نقبل بالشرود والذهاب في كل المسالك والدروب، فلا نخشى الضياع. ولكن ينبغي أن نشرد طلباً للحقيقة ونحن نتمتّع ببعض الثبات الداخلي الذي يجعلنا لا نخشى أية صعوبة أو مشكلة، أو أية مغامرة فكرية للروح. بالطبع نحن نعلم جيداً أنه ينبغي علينا أن نناضل ونصارع دون أن نقول أبداً بأننا نمتلك الحقيقة.

إذا ما اعتمدنا موقف الروح هذا (أو الموقف الفكري هذا) من أجل دراسة الإسلام ضمن سياق الحداثة، فإننا نستعيد عندئذ كل مضامين التراث الإسلامي ضمن الإطار الواسع **لأركيولوجيا المعنى**[٥١]. وبدلاً من أن نتلهّى بالافتخار به وتمجيده وتعظيمه فقط، هذا التمجيد والتعظيم الذي يفصلنا حتماً عن الواقع التاريخي الراهن، أقولها بدلاً من ذلك ينبغي علينا تحليله نقدياً بكليته ليس من أجل تسفيهه



أو الحطّ من قدره وأهميته، وإنما من أجل تفكيكه وتبيان سبب نشأته وتشكّله على الطريقة التي نشأ بها وتشكّل، ولماذا مارس دوره كما مارسه في المجتمعات التي هيمنت فيها الظاهرة الإسلامية. ولكي نقوم بهذه المراجعة النقدية الأساسية للتراث، فإن أوّل مرحلة ينبغي إنجازها تتمثّل في إعادة القراءة التفسيرية للقرآن اليوم، أو بالأحرى تحديد شروط صلاحية إعادة قراءة كهذه اليوم(*). وذلك لأن الإسلام انطلق بدءاً من حدثين تدشينيين اثنين لا ينفصمان عن بعضهما البعض. إنهما متكاملان. الحدث الأول يتمثّل بالخطاب القرآني، والحدث الثاني يتمثّل بتجربة المدينة(**). وسوف نتحدّث عنهما تباعاً.

١ ـ هناك، أولاً، فضاء **الخطاب القرآني** الذي يمتلك مكانته الإبستميائية الخاصة بسبب طبيعة بنيته اللغوية أولاً، ثم بسبب تيولوجيا التاريخ التي يرسّخها ثانياً. يلاحظ القارىء أني لا أتحدّث هنا أبداً عن

(*) انظر: محمد أركون: قراءات في القرآن، دار نشر ميزون نيف أي لاروز، الطبعة الأولى ١٩٨٢، والثانية ١٩٨٨.

- **M. ARKOUN: Lectures du Corn**,Maisonneuve et Larose, Paris, 1982, 1988.

(**) يمكن للقارىء أن يستشير هنا دراسة محمد أركون عن **الإسلام والعلمنة** التي نشرها مركز توماس مور سابقاً، وذلك لمعرفة معنى مصطلح تجربة المدينة، ثم كيفية **تشكّل النصّ القرآني**. (في ما يخصّ الترجمة العربية لهاشم صالح. انظر آخر فصل من كتاب تاريخية الفكر العربي الإسلامي).



«كلام الله» أو عن «الحقيقة الموحى بها». فهـذه أشياء تـأتي في ما بعـد. أريد أن أركِّـز، أولاً، عـلى الفضـاء اللغوي أو بالأحرى النسيج اللغـوي للقرآن من أجـل مقاربته على مستويـين مختلفين: الأول مستـوى التلفُّظ الشفهي بـه لأول مرة، والثـاني مستوى النصّ بعـد أن تحـوَّل إلى كتاب (نصّ مكتـوب). وسـوف نستعـرض ذلك كما يلي:

أ ـ **مستـوى التلفُّظ الأول**: كـان القـرآن طـوال عشرين عاماً عبارة عن سلسلة متواصلة من العبـارات اللغـوية الشفهيـة التي تلفَّظ بها فم النبي. وكـان أيضاً مـرجعاً لا ينفصـل عن تجربـة رجل يتمتّـع في آن معـاً بـالصفات التـالية: هـو أنـه رجـل دين وإنسـان يحبّ التأمّل والتفكّر، ولكنه رجل ممارسة ونضال منخـرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس. وعندما جاء محمـد وجد أمامه مجتمعاً ذا ماضٍ قديم ومؤسسـات معروفـة وعـادات وتقـاليـد وقيم ودين وثقـافـة... وجـد كـل ذلـك، وأراد تغييره والانتقـال به إلى إطـار مؤسساتي آخر، وإلى طريقـة أخرى في الحيـاة، وإلى طراز ثقـافي وقـانوني مختلف. وعمليـة الانتقال هـذه هي التي يقوم بها القرآن الشفهي (أو يعبِّر عنها أو يعكسهـا). ومجمل هـذه العبارات الشفهيـة سوف تُسجَّـل في مـا بعـد في كتـاب بـالمعنى الثقـافي والعـادي للكلمـة هنـا، وليس بالمعنى المتعالي للكتاب الموحى.

ب ـ ونحن إذ نتحدّث عن كتاب محصور بين دفتين



نعني بذلك الانتقال من **ثقافة شفهية** إلى **ثقافة مكتوبة**. وهذا انتقال معقّد وذو أهمية قصوى بالنسبة لفهم موضوعنا. فهو يشكّل تلك اللحظة الحاسمة التي تشكّل فيها **مصحف** ما وأُعلِن بأنه المصحف الوحيد الصحيح الذي ينبغي أن يرجع إليه منذ الآن فصاعداً كل المسلمين. وكان ذلك العمل يمثّل أوّل خطوة باتجاه ما سيصبح في ما بعد بالأرثوذكسية[٥٢]. وهكذا دشّنت مرحلة جديدة أو عملية جديدة للتوليد التاريخي للمجتمع (أو الانتاج التاريخي للمجتمع). وهكذا نتموضع هنا على صعيد آخر للقراءة، قراءة ما حصل. إنه صعيد جديد يتمثّل باعتماد استراتيجية محدّدة من أجل تفكيك مجمل التراث الإسلامي المرتبط بهذه الصياغة المكتوبة (أي المصحف). فهذه الصياغة المكتوبة سوف تفعل فعلها وتمارس دورها طوال خمسة عشر قرناً من الزمن وحتى اليوم، ولكن بشكل مضاد دائماً (من النواحي السياسية والثقافية والمعرفية) لكل ذلك القطاع الواسع في المجتمعات الإسلامية، والذي ظلّ خاضعاً، على الرغم من كل شيء، للتراث الشفهي. وهذا التراث (ولنكرّر ذلك دون كلل أو ملل) لم يختفِ أبداً في أي يوم من الأيام من المجال الإسلامي، على الرغم من ظهور الكتاب على مسرح هذه المجتمعات بصفته ظاهرة ثقافية، وبالتالي ظهور الحرف المخطوط بصفته أداة للسلطة. وقد استخدمت هذه الأداة على نطاق واسع منذ تشكّل الدولة الأموية[٥٣].



هكذا تجدون أنّ قراءتي للإسلام (أو تفسيري له) لن تكون قراءة خطية متسلسلة في الزمن، أو قراءة دوغمائية تحذف ما عداها وتغطي على كل الفضاء الجغرافي المحدَّد من قبل الكتاب والثقافة العالمة الفصحى التي رافقته في العواصم والمدن. فهذه القراءة التقليدية هي التي فُرضت بالقوة من قبل التراث وركّزت على فضاء واحد وحجبت فضاء آخر. على العكس نحن نريد ان ندشّن القراءة الجدلية والديالكتيكية للفضاء الاجتماعي التاريخي: نقصد قراءة تتراوح باستمرار بين القطاع الذي سيطرت عليه الثقافة الشفهية، والقطاع الذي سيطرت عليه ظاهرة الكتابة. وهذه القراءة جديدة كلياً، ويمكن تطبيقها بشكل من الأشكال على ظاهرة الأناجيل والمجتمعات المسيحية التي انبثقت عنها.

هذا هو التوجّه المنهجي الأول الذي أريد أن ألفت الأنظار إليه. ينبغي علينا بالفعل أن نعود إلى لحظة القرآن وأن نقرأه في هذا التجسيد المزدوج الذي تميّز به منذ الأصول الأولى. ولكي ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أيضاً ما كنت قد دعوته سابقاً «بتجربة المدينة».

٢ـ تجربة المدينة: وهي عبارة عن حدث تاريخي بالكامل. وعلى الرغم من انزعاج اللاهوتيين والفقهاء إلّا أني لا أستطيع إلّا وأن أُميِّز هنا بين الظاهرة القرآنية كما حدَّدتها آنفاً/ وبين الظاهرة الإسلامية.



وأصل هذه الأخيرة ونقطة بدايتها هي تجربة المدينة (بالمعنى الكبير والنموذجي للكلمة لأنها أصبحت نموذجاً للعمل التاريخي وقدوة تحتذى من قبل كل أجيال المسلمين حتى يومنا هذا). وهذه التجربة هي، أساساً، تجربة رجل اسمه محمد، مواطن من مكّة. وقد استطاع بدءاً من عام (٦٢٢ م) أي العام الأول للهجرة أن ينجح في عملية ذات نمط تاريخي ومرتبطة بقوة الخطاب الديني المكثَّف في القرآن. نقصد بهذه العملية التاريخية إقامة مدينة ـ دولة، أو دولة المدينة. وهذه الدولة الجديدة لم تُدخِل فقط في المجتمع العربي آنذاك، وإنما بشكل أوسع في العالم المتوسطي ككل، نموذجاً جديداً للدولة مستعاراً من دولة أثينا أولاً ثم من الدولة الإمبراطورية الرومانية بعد تشكّل الخلافة ثانياً. ثمّ انضاف إلى هذه الدولة البُعد الديني الداعم لها والمتمثِّل بالوحي القرآني، ونتج عن ذلك شيء مشابه لما حصل في الإمبراطورية المسيحية في القرون الوسطى مع الرأس المزدوج للبابا والإمبراطور. الفرق الوحيد بينهما هو أنّ هذا الرأس المزدوج قد اجتمع في الإسلام في رأس واحد هو: رأس الخليفة أو الإمام.

إن تجربة المدينة تجبرنا على إعادة التفكير بهذه المشكلة التي تنبثق اليوم من جديد مع كل تجربة الحداثة، وعلى الرغم من الاختلاف بينهما إلاّ أن المفاهيم تبقى واحدة، بمعنى: كيف يمكن إقامة نوع من الارتكاز والتمفصل بين البُعد الديني/ والواقع



السياسي. إن البعد الديني يحيلنا أساساً إلى ما يمكن أن ندعوه بالمتخيَّل الديني للمجتمعات الشرق أوسطية. أما الواقع السياسي فيخصّ التنظيم الفعلي للمجموعات البشرية (هنا القبائل العربية)، وذلك من أجل بلورة نظام اجتماعي ما، ونظام سياسي ما، وبالتالي تشكيل دولة. وهذه العملية ببعديها الديني والسياسي كانت قد أُنجزت بين عامي (٦٢٢ - ٦٣٢) م، في المدينة، وتحت قيادة هذا الرجل الذي يدعى محمداً والذي راح يُقبَل تدريجياً وبشكل أكثر فأكثر بصفته نبي الله.

إني أدعوه هكذا باسمه عارياً من أي لقب كما نقول مثلاً «عيسى الناصري» وليس «يسوع ابن الله». فهنا يوجد توازٍ وتشابه بين كلتا الحالتين. وبحسب استخدامنا لهذا المصطلح أو ذاك، فإننا نؤدّي إلى الخلط بين مستويات التحليل أم لا[٥٤]. وكل الصعوبة التي تواجهنا هنا تكمن في النقطة التالية: أن نرى كيف يمارس دوره عيسى الناصري بالحركة نفسها، إذا جاز التعبير، أو باللحظة نفسها بصفته يسوع ابن الله، أو يسوع المسيح؟ الشيء نفسه في ما يخصّ حالتنا هنا: ينبغي أن نرى كيف استطاع محمدٌ، المواطن من مكة والعضو في قبيلة قريش، أن يدشّن تجربة تاريخية ارتباطاً مع محمد النبي الذي لا يتحدّث باسمه الشخصي وإنما باسم كلامٍ متعالٍ آتٍ من الله ومُستقبَلٍ على هذا النحو من قبل الوعي أو الضمائر.



وتوضيح هذه النقطة أو رؤيتها شيء مهم جداً، لأن ما أخذ يتجذَّر في وعي الناس سوف يصبح الرؤيا الفعلية للبشر الذين سوف يولَّدون (أو ينتجون) المجتمعات التي يعيشون فيها. هذا ما ينبغي أن نراه ونركِّز عليه اهتمامنا بدلاً من أن نعمي البصر بالحديث المكرور الذي لا ينتهي حول فيما إذا كان محمد قد تلقّى هذه الرسالة مباشرة من الله أم لا، كما يفعل المستشرقون أو بعضهم. فهذه النقطة الأخيرة تخصّ مشكلة أخرى قد لا يمكن التوصل إلى حلّها أبداً... ونلتقي بالصعوبة نفسها في العالم المسيحي: أقصد صعوبة الكشف بطريقة معقولة عن هذا التمفصل العلائقي بين عيسى الناصري/ ويسوع المسيح، إبن الله.

إن الإسلام كما يتحدّث عنه المستشرقون وعلماء الاجتماع الغربيون شيء «موجود» في النصوص وفي أفواه المسلمين العديدين. إنه موجود أيضاً في الخطاب الاجتماعي أو الجماعي. وهم يتوهمون بذلك أنهم يعرفونه بصفته الإسلام الوحيد، أي الإسلام الخالد والأبدي. ولكن يمكننا أن نصوّر هذه «الإسلامات» على طريقة الجمع: أي الإسلام التيولوجي، والإسلام السوسيولوجي، والإسلام التاريخي. وإذا ما دقّقنا النظر فيها جيداً وجدنا أنها إسلامات مختلفة. ولا أستطيع في ما يخصّني كمسلم أن أنتسب إلى أي واحدة من هذه الصيغ السائدة، لأنها منقوضة جميعها من قِبَل الحداثة الفكرية التي أتبنّاها. أنا صوت يرتفع من



داخل الإسلام لكي يقول بأن هناك طريقة أخرى لمقاربة الظاهرة الدينية اليوم. أنا صوت من بين أصوات أخرى تحاول أن تعبّر عن نفسها وتحتلّ مكانتها في المجتمع، وفي أوساط الباحثين العلميين، وذلك من خلال مناقشة مفتوحة ترغب في أن تكون ديمقطراطية بالمعنى الفكري والعقلي للكلمة(٥٥).

إن الفهم (لا التحديد القسري المغلق) الذي نحاول تشكيله عن الظاهرة الدينية ليس جوهرانياً ولا ماهوياً(٥٦) أبداً. كانوا يعتقدون حتى هذه اللحظة أنه يمكن أن نشمل بلحظة واحدة كليانية التجليات والتجسيدات الدينية الخاصة بدين من الأديان، كالإسلام مثلاً أو ما ندعوه بالإسلام. ولكن الحقيقة هي أنّ هذه التجلّيات والتجسيدات تتعلَّق بمستويات من الوجود والتحليل متنوّعة إلى حد كبير كعلم التحليل النفسي، والاقتصاد، والسياسة والفكر، أي كل تلك الساحات والدوائر التي أثرناها آنفاً والتي تشكّل المجتمع. في الواقع أن المقاربة التي نتقدّم بها هي مقاربة إيجابية ومنفتحة وواقعية (ولكن ليست وضعية). إنها مقاربة محسوسة ترفض التحديد المسبق، والعقلية الجوهرانية الماهوية، وكل تلك المواقف المعروفة التي طالما انتشرت وأضرّت في كلا الوسطين الغربي والإسلامي. ولهذا السبب فنحن مضطرون لخوض المعركة على أرض الواقع، وبالتالي فهي ليست معركة وهمية أو تجريدية تجري بين المثقّفين المنغلقين في أبراجهم العاجية(٥٧).



II- العلمنة «كنقطة التقاء» بين المسلمين والمسيحيين

أ ـ المسلمون والمسيحيون : ميراث الماضي

هناك خطان للالتقاء بين المسلمين والمسيحيين. وينبغي علينا أن نختار بينهما إذا ما أتيح لنا حق الاختيار. ذلك أن هذا الحق ليس مضموناً دائماً بسبب وجود القيود والإكراهات. ولا أقصد بذلك الإكراهات السياسية، على الأقل في فرنسا... إليكم هذين الخطين:

١ ـ هناك، أولاً، الخط التقليدي المتمثِّل بالدخول في مناقشات وجدالات عقيمة لا نهاية لها. أضرب على ذلك مثلاً، مشاكل المقارنة الخاصة باللاهوت في كلا الطرفين، ثمّ مشكلة النبوّة، والوحي، ومشكلة ابن الله، الخ... وكل ذلك يعالج بطريقة تقليدية ومن خلال مفردات المعجم اللاهوتي القديم والمعروف. وإذا ما دخلنا في هذه المناقشات الجدالية الحامية بين المسيحيين والمسلمين فإننا لن نخرج أبداً. فهي لا تزال مستمرة منذ قرون وقرون. فالمماحكات الجدالية الإسلامية ـ المسيحية، أو اليهودية ـ المسيحية، أو



اليهودية ـ الإسلامية موجودة منذ أن كانت هذه الأديان قد ظهرت. وهناك مكتبات كاملة عن الموضوع نفسه. وقد أثبتت التجربة ألف مرة أنه لا يمكن أن نجد منفذاً أو حلاً بهذه الطريقة. إنهم يتحدّثون عن الحوار (الحوار المسيحي ـ الإسلامي، الخ...) ولكني لا أحبّ هذه الكلمة. ليس لأنّي ضدّ الحوار، ولكن لأنّ هذه الكلمة تخلع المشروعية المؤسَّسة على ذاتيتين اثنتين، وعلى متخيَّلين جماعيين يدخلان في صدام مباشر على صعيد تصوراتهما الموروثة. هذا في حين أنه ينبغي علينا أن نغوص في الأعماق حتى نصل إلى القاعدة المشتركة أو الجذر المشترك الذي تأسَّست عليه تلك العقائد التي تنفي بعضها بعضاً، والتي هي في الواقع مرتبطة بظروف تاريخية وثقافية عرضية ومحددة تماماً في التاريخ. ونحن إذ نزحزح الإشكاليات عن مواقعها التقليدية نحو مستوى آخر من التحليل والفهم المشترك، نتوقف عن كوننا عبارة عن قلاع مغلقة تتصارع وتتحارب مع بعضها البعض. ثم ننخرط بعدئذ في البحث المتضامن بصفتنا نفوساً تتخبّط في نفس الحدود الخاصة بالمشروطية البشرية.

٢ ـ وأما الخط الثاني فيسير ضمن نفس المنحى الذي كنت قد اخططته سابقاً. وإذا ما قبلنا باعتماده، فإن ذلك يعني أنه ينبغي علينا أن نبتدىء بممارسة علم الأنتربولوجيا والألسنيات والتاريخ على طريقة أحدث المؤرخين المعاصرين الذين يقدمون رؤيا أخرى مختلفة



عن الظاهرة الدينية. ولا أعتقد أنه سيؤدي إلى تسفيه الإيمان في عمقه الأساسي كإيمان(٥٨). ولكنه سوف يتيح للأديان أن تعبّر عن نفسها بلغة قادرة على أن تجعلنا نتجاوز تلك المماحكة الجدالية العتيقة التي تقسّمنا وتفصل بيننا. وهذا الخط الثاني هو الذي ينبغي أن نشقّه اليوم ونهتدي به.

ولهذا السبب فإني أفضّل التحدّث عن ضرورة «التضامن»، أي عن تحمل مسؤولية كل تراثاتنا الدينية والثقافية بشكل متضامن، بدلاً من التحدّث عن الحوار الذي يحيلنا إلى مفهوم التسامح الكسول واللامبالي بالرهانات الجديدة لإنتاج المعنى وتحوّلاته. أمّا تحمل المسؤولية بشكل متضامن فيجبرنا، على العكس، على طرح المشاكل على مستوى أكثر جذرية وعمقاً من ذلك المستوى السطحي الذي توقّف عنده الفقهاء وعلماء اللاهوت التقليديون والميتافيزيقا الكلاسيكية، وذلك حتى ظهور فلسفة الشك والارتياب(٥٩). فمثلاً إذا كان الوحي في المسيحية هو شيء آخر غير الوحي في الإسلام، فإنه ينبغي علينا توضيح المشكلة لأنها ذات أهمية جذرية. وينبغي طرح المشكلة وتوضيحها ضمن الإطار المعرفي للحداثة، وليس عن طريق اللغات والمصطلحات اللاهوتية التقليدية التي تفرض هيمنتها على كل طائفة من الطوائف. ولكنها لا تستطيع أن تفرض هيمنتها على الأبستمولوجيا الحديثة (أو علم نظرية المعرفة الحديثة)(٦٠).



ولكن هذا الخط الثاني لا يقتصر فقط على الصعيد الفكري المحض، وإنما هو يهتم بمسألة حياة المواطنين في ما بينهم في المجتمع. وهنا نلتقي بالعلمنة بأفضل معاني الكلمة وأكثرها إثارة وتحريضاً للعزائم. ولكن هذه العلمنة تعتمد بشكل وثيق على نمط الثقافة الموجودة في المجتمع. وهي بالتالي مستحيلة، بل ولا يمكن تصوّرها، في نمط الثقافة السائدة الآن في المجتمعات الإسلامية عربية كانت أم غير عربية. وأنا هنا أتحدّث عن الثقافة، عن نمط الثقافة السائدة، وليس عن الدين أو عن الإسلام أو القرآن، وذلك لأن هذا شيء آخر. فعندما ألفظ كلمة «الثقافة» فإني أعني بها كل التيارات الإيديولوجية التي تخترق مجتمعاتنا بعنف، وخصوصاً منذ عام (١٩٥٠). وهذا العنف الإيديولوجي ليس فقط عبارة عن نتاج داخلي لهذه المجتمعات، وإنما هو في الأصل يمثّل النتاج الجدلي في خط الرجعة لتلك الصدمة العنيفة التي فرضتها الهيمنة الاستعمارية ثم هيمنة الحضارة المادية التي تلتها. ولهذا السبب فإن هذه المجتمعات تجد نفسها مضطرة عندئذ لأن تعبّر عن نفسها كما تستطيع من خلال اللغة الدينية المتوافرة لديها. وفي مثل هذه الحالة الثقافية فإنه لمن الواضح أنّ العلمنة بالصيغة التي حدَّدناها سابقاً هي شيء لا يمكن تصوّره أو التفكير فيه داخل المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة. ولكن، ويا أسفاه، فإن المراقب الخارجي ووسائل الإعلام في الغرب وأوروبا ترفض النزول إلى



مثل هذا المستوى العميق من التحليل. وهي تفضل تكرار الكليشهات المعروفة عن تعدّد الزوجات لدى المسلمين، وعن طلاق الرجل لإمرأته، وعن الجهاد، والإرث، والعنف، والتعصّب الديني[٦١].

هذا من جهة، وأمّا من جهة أخرى فإننا نلاحظ أن العلمنة الشغّالة لدى المسؤولين السياسيين في فرنسا تظلّ ناقصة. فمثلاً عندما يقولون بأنه لا يمكن للمغاربة أنيتثقّفواأو يتحضّروا او يندمجوا في المجتمع العلماني، فإنهم يبدون بذلك نوعاً من التعصّب الذي لا يليق بالثقافة الفرنسية مرئيةً على ضوء تاريخها[٦٢]. والواقع أنه يستحيل على مؤرّخ الفكر الفرنسي أن يفهم كيف يمكن لقائد سياسي فرنسي أن يتناسى ثقافته العريقة كلياً لأسباب إيديولوجية ولحاجيات تتعلّق بالاستراتيجية الانتخابية وكسب الأصوات فقط. إن اتخاذ مثل هذه المواقف من قِبَل القادة السياسيين يقوّي من سوء الفهم والتفاهم بين الطرفين، ويسيء للجوّ الاجتماعي السائد في فرنسا. وهو يؤدّي إلى حصول ردود فعل قوية من قبل أبناء الجالية المغربية الذين يحسّون بأنهم قد استبعدوا واحتقروا، كما استبعدوا في أوطانهم أثناء المرحلة الاستعمارية لأفريقيا الشمالية. وهكذا نصطدم بنفس الظاهرة وبنفس الموقف الذي يرفض تحمل مسؤولية التضامن التاريخي وتجاوز علاقات الهيمنة التي يؤبّدونها اليوم بصيغ وأشكال أخرى (في السابق كانت علاقة الهيمنة بين المهيمنين/



والمهيمن عليهم تتم بواسطة الاستعمار المباشر، وأمّا اليوم فقد اتخذت أشكالاً أخرى).

والواقع أن لهذه الصراعات تاريخاً طويلاً: إنه تاريخ حوض البحر الأبيض المتوسط. فهذا الحوض هو بيتٌ تعايشنا فيه واستبعدنا بعضنا البعض فيه بشكل متبادل. وإذا كانت مرحلة البورجوازية الوليدة في الإسلام قد توقّفت، بدءاً من القرن الحادي عشر الميلادي، فإن ذلك قد رافقه صعود القوة الغربية والبورجوازية الغربية في نفس اللحظة. وعندئذ ابتدأت مغامرة الحروب الصليبية من أجل السيطرة على طرق التجارة بدءاً من المحيط الهندي وحتى الغرب الأوروبي. ينبغي أن نطّلع بهذا الصدد على كتاب أستاذنا الكبير في هذا المجال: فيرنان بروديل **«المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني»**. والمشاكل التي نعاني منها اليوم تعود إلى ذلك التاريخ، وحتى إلى ما قبله أيضاً. ولكن الذاكرة التاريخية للناس قصيرة جداً، فحتى حرب الجزائر التي جرت بالأمس القريب قد نسيت، كما لو أنه لم يحصل أي شيء. هذا على الرغم من أنها تشتمل على دروس وتعاليم ثمينة جداً وتلقي أضواء كاشفة على كيفية اشتغال أو آلية اشتغال المؤسسات الفرنسية والفكر الفرنسي. إن الأدبيات الوافرة والغزيرة، التي تصدرها المكتبة الفرنسية عن المغرب الكبير، لم تتوصل أبداً إلى التفسير الصحيح للظاهرة الدينية في هذا المجتمع.



فهم إمّا أنهم يعتبرون الدين لا شيء في المغرب، وإمّا أنهم يعتبرونه كل شيء ويحسم كل شيء ويفسّر كل شيء! وهذه المقاربة التناقضية للعامل الديني ترجع في الأصل إلى مدرسة دوركهايم. ولا تزال هذه المقاربة أو النظرة مهيمنة في فرنسا حتى اليوم عندما يكرّرون دون كلل أو ملل بأن المغاربة محكومون في العيش حتى أبد الدهر ضمن جو «الخلط» بين العامل الديني/ والعامل السياسي. وهنا نجد إشارة مضيئة ذات دلالة بالغة على طريقة فهم «العلمنة» وآلية اشتغالها في الفكر الفرنسي، وربما الغربي كلّه(*).

إن الإسلام بحدّ ذاته ليس مغلقاً في وجه العلمنة. ولكي يتوصّل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلّصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات، وإنما أيضاً بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي. وعليهم لكي يتوصّلوا إلى ذلك أن يعيدوا الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الهجرية

(*) في ما يخص معاملة الإسلام في البحث العلمي الفرنسي عن المغرب الكبير انظر المرجع التالي: فاني كولونا، **الفلاحون العلماء**. بعض عناصر التاريخ الاجتماعي عن الجزائر الريفية، منشورات الجزائر ١٩٨٧.

- Fanny Colonna: **Savants Paysants**. Eléments d'Histoire soçiale sur l'Algérie rurale.



الأربعة الأولى. فالواقع أنه قد وُجدت في أرض الإسلام بين القرنين الثاني والثالث للهجرة حركة من المثقفين يدعون بالمعتزلة. وقد اضطهدوا في ما بعد من قبل التاريخ الإسلامي نفسه. وكلمة المعتزلة تعني حرفياً: أولئك الذين وضعوا أنفسهم جانباً واعتزلوا بمحض إرادتهم للتأمّل والتفكير. أما الأرثوذكسية فقد استغلّت التسمية وحرّفتها عن معناها الأصلي فأصبحت تعني المعزولين أو المفترقين عن الأمة. وذلك من أجل تسفيههم والحطّ من قدرهم. كان هؤلاء المفكِّرون قد عالجوا بعض المسائل الأساسية للساحة الفكرية التي تهمنا هنا، وذلك بسبب مرجعيتهم الثقافية المزدوجة والمتمثلة بظاهرة الوحي والفكر الإغريقي. فبالإضافة إلى دراستهم للوحي الإسلامي، فإنهم قد اهتموا أيضاً بذلك المحور الآخر للفكر، وتلك الممارسة الأخرى للعقل. أقصد تلك الممارسة الآتية من اليونان الكلاسيكية والتي دخلت بقوة هجومية إلى المجتمع الإسلامي بدءاً من القرن الثاني الهجري. وقد فعلوا ذلك بأسلوب مختلف عن أسلوب الفلاسفة.

لقد وصل الأمر بهؤلاء المفكِّرين إلى حدّ طرح مشكلة ما دعوه «بالقرآن المخلوق». إن مجرد اعترافهم بأن القرآن مخلوق يمثِّل موقفاً فريداً تجاه ظاهرة الوحي، إنه يمثل موقف حداثة في عزّ القرن الثاني الهجري/ أو الثامن الميلادي. وكان هذا الموقف



التيولوجي المبتكر الذي اتخذه المعتزلة يفتح حقلاً معرفياً جديداً قادراً على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدها الغرب الأوروبي بدءاً من القرن الثالث عشر، لولا معارضة الأرثوذكسية الظافرة في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، وخصوصاً على يد الخليفة القادر. فالقول بأن القرآن مخلوق ليس مجرّد كلام وإنما هو يعني إدخال بُعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة. وهما من صنع البشر لا من صنع الله. إنه يعني إدخالها أو أخذهما بعين الاعتبار في ما يتعلّق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحى بها. وذلك يعني أيضاً الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته في جهد الاستملاك هذا[٦٣].

وهذه الحركة الفكرية الأصيلة (أي المعتزلة) مرتبطة بالأطر الاجتماعية للمعرفة وليس بالإسلام كدين. بمعنى أنّ التطور الاقتصادي والاجتماعي للمراكز الحضرية الكبرى قد تحكَّم مباشرة بانتشار العلوم العقلانية المؤدِّية لعلمنة الفكر والوجود أو حصرها واضمحلالها[٦٤]. وراح البتر المتدرِّج والتشويهات والانقطاعات تصيب الفكر الإسلامي، بدءاً من القرن الحادي عشر وليس في القرن التاسع عشر كما أوهمتنا به إيديولوجيات الكفاح التي رافقت حركات التحرير الوطني[٦٥]. فما يدعى بالإسلام «الأرثوذكسي» هو إسلام مبتور ومفتقر ومنهك بسبب اتِّخاذ قرارات سياسية معينة اتخذت في الماضي. فلو أنه أتيح للموقف



المعتزلي بخصوص القرآن المخلوق أن يستمرّ بصفته أحد الخطوط التيولوجية للإسلام، لما أصبح الإسلام فقط مجرّد «دين كتاب». ولكن حسم الأمور تمّ لأسباب تاريخية وإيديولوجية وسياسية، وليس طبقاً للعبة الطبيعية للأفكار المتنافسة كما كان عليه الحال طوال القرون الهجرية الأربعة الأولى. فنظراً لهذه الأسباب التاريخية والإيديولوجية والسياسية راح الخط التيولوجي **الأشعري** يصبح هو وحده الخط التيولوجي الرسمي. (الأشعري عاش في القرن العاشر الميلادي). وقد حصل ذلك بالضبط بدءاً من القرن الحادي عشر عندما سنَّ الخليفة القادر قراراً خليفياً[٦٦] يمنع كلّ شخص من الإشارة إلى الموقف التيولوجي للمعتزلة بخصوص خلق القرآن، ومن يفعل ذلك أُبيح دمه. وكل هذا يُبعدنا عن التيولوجيا (أو علم اللاهوت أو الكلام) بصفته تلك. وهذا الإسلام الأرثوذكسي هو الذي انتصر وترسّخ وتواصل لمدة تسعة قرون عملياً، وأعطى النتائج التي نعرفها اليوم (أي الإسلام الجامد والسكولاستيكي المعروف). هكذا نجد مثلاً أنه تنعقد اليوم مؤتمرات إسلامية كبرى يجتمع فيها العلماء المسلمون وتحذف فيها أسماء كبرى كاسم ابن رشد وابن عربي. وهكذا نشهد أيضاً اليوم صعود السكولاستيكية الظلامية.

ولكن على أهل الغرب وأوروبا أيضاً أن يقيسوا بالضبط حجم الأحداث وقيمة الأشياء التي حصلت



عندهم. فعندما يتحدّثون في الغرب عن الفصل الحاصل بين الكنيسة/ والدولة، أو بين ذروتي الديني/ والسياسي، فإنهم يفعلون ذلك انطلاقاً من التجربة التي حصلت واستمرت منذ الثورة الفرنسية. ولكن ينبغي هنا أن نحذر الوقوع في مطب المغالطات التاريخية. صحيح أنه يوجد في العالم المسيحي مؤسَّستان اثنتان: المؤسسة الكهنوتية مع البابا على رأسها، ثمّ المؤسسة السياسية التي كان يقودها الملوك والأباطرة. ولكن ينبغي علينا أن نرى كيف مارست هاتان السلطتان عملهما طوال التاريخ القروسطي وحتى لحظة الفصل. فنحن نعلم أنّ مشروعية السلطة السياسية لم تكن تحظى بالاعتراف من قِبَل المواطنين إلاّ ضمن مقياس خلع مشروعية السلطة الروحية عليها بواسطة القدَّاس الكبير، الذي كان يجري للملك فرنسا أو إمبراطورها أثناء التنصيب على العرش في كاتدرائية مدينة رانس الفرنسية. ولا يمكننا عندما نتحدّث عن العلاقة بين الكنيسة والدولة أن نتجاهل هذا التاريخ الطويل كلّه ونمحوه، أو نعتبر وكأنه غير موجود. فهناك دائماً ذروة السلطة السياسية. ولكن هناك أيضاً ذروة السيادة العليا التي تخلع القدسية والمشروعية على هذه السلطة(٦٧). وهذا الكلام ينطبق أيضاً على النموذج الديمقراطي للحكم، هذا النموذج الذي سوف يرسّخ نفسه في القرن التاسع عشر مع فرض حق التصويت العام. فمثلاً نجد أنه مع مجيء عهد الجمهورية في فرنسا راحت الجمهورية تشهد طقوساً للتقديس.



ولكننا لم نعد ندعوها كذلك لأننا أصبحنا نستخدم لغة علمانية أو معلمنة. ولكن عالِم الأنتربولوجيا الفرنسي جورج بالانديه كان قد بيّن لنا أنه لا توجد سلطة سياسية في أي مجتمع بشري كان من دون إخراج مسرحي يؤيِّد نوعاً من الاحتفالات والتقاليد ذات النمط الديني.

وسواء أكان المحيط الذي تمارس فيه السلطة دينياً أم علمانياً، فإنها بحاجة إلى ذروة السيادة العليا والمشروعية، ولا يمكن أن تنفصل عنها. والعلاقات الجدلية الكائنة بين السيادة العليا/ والسلطة السياسية تتغيّر وتتحوّل بحسب الأوساط الثقافية والتاريخية (أي بحسب المجتمعات البشرية). ولكنها تدلّنا دائماً على استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بالمعنى الواسع للكلمة (أي ذروة السيادة العليا)، وبين العامل السياسي (أي ذروة السلطة السياسية). وقد كانت مسألة السيادة العليا محلولة طوال كل العصور الوسطى، حيث هيمن معطى الوحي واشتغل ومارس دوره بصفته مصدر كل حقيقة متعالية. ولكن بدءاً من اللحظة التي أخذ فيها حق التصويت العام يحلّ محل الوحي كمصدر للحقيقة والمشروعية، فإن سلطة الدولة قد أخذت تفرض طرائق شرعيتها الخاصة ومصادرها.

السؤال الذي نودّ أن نطرحه هنا هو التالي: باسم ماذا، وباسم من يقبل إنسان ما أن يقدّم الطاعة



لإنسان آخر يتمتع بممارسة السلطة؟ على هذا السؤال يجيبنا الباحث الفرنسي مارسيل غوشيه ويقول بأن أصل هذه العلاقة، أي علاقة الطاعة، هو «مديونية المعنى». ما الذي يعنيه ذلك؟ إنه يعني أنني أقبل بإطاعة ذلك الشخص الذي يُشبع رغبتي في التوصل إلى معنى مليء. وبالتالي فأنا أطيعه طبقاً لضرورة داخلية ذاتية وليس لإكراه خارجي؛ وعندئذ تتحوّل السلطة إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوة من أجل أن يطيعها الناس. وهذا ما حصل في التاريخ. فقد استمدّ الحكام مديونية المعنى طوال قرون عديدة من الوحي، وذلك في عالم المسيحية كما في عالم الإسلام[٦٨]. ويحاولون اليوم بكل قوة أن يستمدوه من حق التصويت العام. ولكن هذا الحق يتعرّض باستمرار للضربات والصدمات التي تقلّل من قيمته، وذلك من خلال الممارسة الفعلية للسلطة. ومديونية المعنى هذه هي الآن في طور النفاد في النظام الديمقراطي، في حين أنهم قد تخلّوا بكل عنف ودون تفحّص جاد عن مديونية المعنى التي تعبّر عن نفسها في معطى الوحي. لقد قرّروا فجأة بأن هذه المديونية صالحة فقط للشعوب البدائية ولا تليق بالناس الحضاريين[٦٩].

لنوضح هذه النقطة أكثر فأكثر. عندما قطعوا رأس لويس السادس عشر، فإنهم قد وضعوا حداً في الواقع لذروة السيادة العليا التي يرمز لها تقديس الملك



الفرنسي في كاتدرائية مدينة رانس. ولكن لا يبدو أن فلاسفة تلك الفترة قد حلّوا بهذه العملية مشكلة مديونية المعنى. لقد قطعوا في الأمر بسرعة، ولم يقطعوا فقط رأس الملك! وهكذا تم الانتقال من سيادة عليا إلى سيادة عليا أخرى، ومن نظام في المشروعية إلى نظام آخر عن طريق ضربات قسرية متتالية. في الواقع أن التاريخ يُصنع عن طريق القوة، ثمّ تُخلع المشروعية على السلطة المنتصرة في ما بعد، وذلك عن طريق محاولة الحكام إيجاد مديونية للمعنى في مكان ما (أي إيجاد مشروعية في مكان ما). وهذه المحاولة في العثور على المشروعية قد أصبحت منذ الآن فصاعداً (أو منذ الثورة الفرنسية) ملقاة على كاهل الإنسان المقطوع عن التعالي وعن الرمزانية الدينية التي تتيح للإنسان أن يتأمّل في المطلق ويعيشه. وهكذا تقلّص الإنسان إلى مجرّد إبعاده. وبهذا المعنى ينبغي أن ندرس مشكلة الخلافة والسلطنة في ما يخصّ حالة الإسلام. ففي الإسلام أيضاً قد حصل نوع من تقديسٍ السلطة السياسية بواسطة ذروة السيادة العليا المتمثلة **بعلماء الدين**. وأصبح الخليفة بذلك يمثّل حضوراً مقدّساً[٧٠]، إلى درجة أن إلغاء نظام السلطنة العثمانية من قِبَل كمال أتاتورك عام (١٩٢٤) قد أثار حزناً عميقاً في كل أنحاء العالم الإسلامي. ونحن نعلم ما حصل على هذا الصعيد مع صعود الإمام الخميني ووصوله إلى السلطة.

إذا كانت المجتمعات الإسلامية الراهنة تنقصها



المقولات العقلية والمرجعيات الثقافية الضرورية، من أجل إعادة طرح مسألة السيادة العليا والسلطة السياسية بكل أبعادها، والتي طالما خاضوا فيها وتناقشوا أثناء فترة الخلافة، فإن ذلك عائد إلى أن هذه المجتمعات منقطعة عن تراثها الخاص بالذات وعن الحداثة النقدية في آنٍ معاً[٧١]. ولكن الأمور ابتدأت تتحلحل وتتغيّر على الرغم من كل شيء. ونلمح ظهور نوع من التطوّر بعد تجارب الثورة «العربية» مع جمال عبدالناصر، والثورة «الإسلامية» الجارية حالياً. ولكنه تطوّر بطيء ويصطدم بعقبات شتّى. ينبغي ألّا ننسى بهذا الصدد أن قطاعات واسعة من أرض الإسلام، من بنغلاديش إلى الباكستان إلى أفريقيا السوداء، لا تزال أمّية. ولا يزال سكان هذه المناطق ذوي تراث شفهي، ولكن هذا التراث الشفهي قد قلب اليوم كلياً من قبل وسائل الإعلام الحديثة. فقد كسرت الأُطر التقليدية للثقافة الشفهية، وبالتالي فإن سبعين إلى ثمانين بالمئة من السكان قد فقدوا توازنهم أو بوصلة توجّههم. إنهم يعيشون فوضى معنوية هائلة لا يمكن وصفها، وذلك لأن مناخهم المعنوي التقليدي قد احتُقر ودُمِّر بعنف من قبل الثقافة المدعوّة حديثة، والتي دخلت عن طريق أجهزة الراديو والتلفزيون. إن خطابي الفكري لا يمكن أن يدخلِ إلى أجواء هؤلاء السكان المسحوقين الذين يشكّلون أداة المناورة السياسية والتلاعب السياسي للأنظمة الحاكمة. وعندما أتحدّث في بلد إسلامي أو عربي، فإن كلامي



لا يصــل إلّا إلى أقلية قليــلًا جداً من المــواطنين، وخصوصاً الشباب الجامعيين أو الذين أتيح لهم أن يتلقّوا مستوى معينّ من التعليم. ولكن الحركات الإسلامية الحالية ذات تأثير كبير حتى في أوساط هؤلاء الشباب الراغبين أولاً في تأكيد أنفسهم سياسياً. (وخطابها يتغلغل بسهولة في أوساط الجماهير الغفيرة).

باختصار، كل ما قلته سابقاً يعني ضرورة أن نأخذ بعين الاعتبار مقدرة مجتمع ما على التّلقي والاستقبال. ولكن يمكن أن نقول أشياء أخرى كثيرة، أيضاً، عن العقبات التي تحول دون التحرير الثقافي للمجتمعات الإسلامية والعربية. سوف أتوقف هنا عند إحداها: في الواقع أن بلدان الغرب من أمثال فرنسا تعقّد الأمور ولا تقدّم أي نموذج تاريخي ذي مصداقية. أقول ذلك وأنا أفكّر هنا بوضع العمال المهاجرين والخطاب السائد في الغرب عن الإسلام. فالإسلام النقدي المنفتح على الحداثة ممنوع بكل بساطة أو متجاهل ومحطوط من قدره، لأنه يشكّل أقلية من الناحية السوسيولوجية(٧٢). وفي الديمقراطيات الانتخابوية، نحن نعلم كم تتغلّب الحقيقة السوسيولوجية على حق الإنسان في الحقيقة الحقيقية.

وعلى هذا الصعيد ينبغي علينا ألّا نقلّص العلمنة إلى مجرد خطٍّ للقاء بين المسلمين والمسيحيين. فالخصومة الدينية ليست موجودة فقط بين الأديان نفسها، وإنما أيضاً بين العلمنة والدين كما مورستا عليه



في فـرنسا وبقيـة بلدان الغرب طـوال الفترة المـاضيـة.
يُضاف إلى ذلك أنّ المشاكل التي نعـالجها هنـا تخصّ، أيضاً، مواقف اللاأدريين والملحـدين. ذلك أنـه ينبغي على كل العائلات الروحية، وكل الاتجاهـات الفكريـة أن تتّفق على إعادة تفحص مكانة العامل الديني في المرحلة الراهنة من الحداثة. ولكن الرأي العام الغربي يفضّل، لـلأسف، حتى الآن، أن يعـزل المسلمـين ويسجنهم داخل رؤيا بالية وخيالية في ما يخصّ الظاهرة الدينيـة. هـذا على الـرغم من أنّ المسلمين، في فـرنسـا بشكـل خـاص، قد أصبحـوا مستعدين للمشـاركـة في صنـع تجربة جديدة ومنقّحة عن العلمانية[٧٣].

ب ـ الموقف العلماني: ما كان وما يمكن أن يكون

لقد بدت لي العلمنـة في فرنسـا، وخصوصـاً في ما يتعلّق بنـظام التعليم، تشكّـل نـوعـاً من الـلامبـالاة الفكـرية تجـاه البُعد الـديني للإنسـان والمجتمعات[٧٤]. فعندما يدرسون تاريخ المجتمعات البشرية في المدارس، فـإنهم يتحدّثـون، بالـطبـع، عن الأحـداث المـرتبـطة بالمواقف الدينية، كالحروب الصليبيـة مثلاً. ولكنهم لا يأخذون بعين الاعتبار الدين بصفته أحد العوامـل التي تتحكّم بالوجود الفردي والجماعي للبشر. وهكذا بقيت العلمنة أو بالأحرى الموقف العلماني يعيش بشكـل موازٍ للمـوقف الديني. ويستبعـدان بعضهما البعض بشكـل متبادل لأسباب سياسية وفكرية. ومن هنا تنتج أوضاع صراعيـة بينهـما، ولا مـبرّر لهـا. فقـد بقي غـائبـاً عن



الساحة ذلك الموقف العقلي الذي أتبنّاه شخصياً، والذي يضع كلاً من الموقف الديني والموقف العلماني على مسافة متساوية منه. إن هذين الموقفين مرتبطان بآليتين مختلفتين وبانشطار عميق يتموضع داخل الإنسان نفسه[٧٥].

إن الإنسان الذي يتبنّى الموقف الديني يتميّز بالخصيصة التالية: تبني ما يدعى «بمعطى الوحي» أو الوحي دون أيّ تساؤل أو نقاش. ولكنه إذ يفعل ذلك يفترض ضمنياً بأن هذا المعطى هو متعالٍ وآتٍ من الله، وبالتالي فهو يقع في منأى عن كل مناقشة بشرية. وقد انتهى الأمر في المسيحية إلى تزعزع هذا الموقف قليلاً. ولكنهم لا يزالون يقرّون بأن هناك فئة خاصة من البشر ذات عدد محدود عموماً، وهذه الفئة هي وحدها المخوَّلة والمؤهَّلة لقراءة معطى الوحي أو الوحي المعطى، ولتفسيره، ولاستخراج القانون المقدّس منه بالإضافة إلى القانون القضائي التشريعي والقانون الأخلاقي اللذين لا ينفصلان عن بعضهما البعض. ثمّ يفرضون هذه القوانين معتبرين أنها مشتقة بشكل صحيح غير قابل للنقاش من الوحي. وفي الإسلام تدعى هذه الفئة المحدودة والمميزة «**بالخاصة**» تمييزاً لها عن «**العامة**». وهناك خطّ تيولوجي أو لاهوتي إسلامي يقول بأنه لا ينبغي التحدّث مع العامة بلغة الخاصّة (انظر عنوان الكتاب الشهير للغزالي: «**إلجام العوام عن علم الكلام**»).



مهما يكن من أمر، فإن العقائد والقوانين المشتقة من الوحي تشكّل حتماً سياجاً دوغمائياً أو عقائدياً مغلقاً يقبل العقل البشري في أن ينحصر داخله. وهذا ما كنت قد دعوته «بالعقل الإسلامي» تحديداً، تماماً كما يوجد هناك عقل مسيحي أو يهودي أو ماركسي. ووحدهم فئة رجال الدين أو الفقهاء هم المؤهّلون لاستخدام هذا العقل الذي تمارسه عندئذ السلطة العقائدية. وكل مؤمن يستبطن بأعمق معاني الكلمة هذه الرؤيا للأشياء. وتتحوّل هذه الرؤيا إلى ممارسة يومية ليس عن طريق القانون المدعو بالموحى والمفروض على الجميع، وإنما بواسطة الشعائر والطقوس. فهذه الشعائر والطقوس تلعب دوراً هاماً بصفتها دعامة وسنداً لرؤيا العالم هذه. وذلك لأن رؤيا العالم المذكورة تُستبطَن جسدياً لدى المؤمن على هيئة ما يدعوه بيير بورديو «بالعادة المتجسِّدة»: أي بالشيء الذي يسكننا من الداخل والذي لا يمكننا التخلّص منه بسهولة(*). (لأنه أصبح جزءاً لا يتجزّأ من أجسادنا عن طريق العادة والتكرار).

أمّا الموقف العلماني فيتميّز بإحداث القطيعة الجذرية مع كل ما يشرط الموقف الديني ويتحكم به. وهو

(*) كلمة (Habitus) آتية من الجذر اللاتيني (habco) وتدلّ على مقولة أرسطوطاليسية. ونحن نلعب على الكلمات هنا بشكل مثير ومموح. فالعادة الطقسية تسكن الإنسان مثلما يسكن الإنسان المنزل.



يفترض ـ متسرّعاً ـ أن فرضية الله أو وجود الله ليست ضرورية من أجل العيش. وبالتالي فالوحي يشكّل بالنسبة له ظاهرة أو معطى مثله في ذلك مثل أي معطى آخر. ويمكننا أن ندرسه كمؤرّخين وكعلماء اجتماع، ولكن لا يمكننا التقيّد به وقبول ما يدعوه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور: بالاختيار المُستَعْبَد (le serf arbitre). المقصود بهذا المصطلح خضوع العقل لمعطى خارجي عليه. إن الموقف العلماني يذهب في توجّهه حتى هذه النقطة. وهذه المسألة ليست فقط مسألة سياسية ينقسم حولها الناس بين مؤيّد ومعارض، وإنما هي أكثر من ذلك وأعمق غوراً. فهناك الاختيار المستَعْبَد/ والاختيار الذاتي أو الحر. وهذا الانقسام يصيب كل شخص أو كل إنسان في بنيته وتشكيلته النفسية العميقة. وإذن فيوجد بالفعل هنا قطيعة أساسية وجذرية مع الوحي أو معطى الوحي، لكي ينتقل المرء إلى تحقيق الاستقلالية الكلية للعقل. ولكن هنا يظهر اختلاف آخر كما نلمحه من خلال مسيرة التاريخ:

١ ـ هناك أولاً ما يمكن أن ندعوه **بالعلمانوية المناضلة** (le laïcisme militant). والوضعية التي تعتبر بدءاً من عصر النهضة أن الموقف الديني لا يتوافق أبداً مع موقف العقل المستقل. ويرى أوغست كونت أنه ينبغي اعتبار المرحلة «التيولوجية أو اللاهوتية» من حياة البشرية بحكم الماضية والمُتجاوَزة. وبحسب



هذه الرؤيا الخطية المستقيمة لتقدّم الروح، فإننا قد وصلنا إلى مرحلة إيجابية محسوسة من المعرفة. وهذه المرحلة تحذف كلياً الموقف الديني وتعتبره شيئاً قديماً بالياً. وقد سيطر هذا الموقف فترة طويلة من الزمن في أوروبا الغربية وخصوصاً في فرنسا. وهيمن على الأوساط الفكرية والثقافية وأوساط الباحثين وليس فقط على أوساط السياسيين الذين يريدون فصل الكنيسة عن الدولة. والواقع أن السياسيين لم يفعلوا إلّا أن استخدموا هذه الفلسفة المحيطة التي فرضها المفكّرون الأوروبيون[٧٦]. ومن هنا نتج الموقف النضالي أو الصراعي المضاد للكهنوت، ولكنه ليس فقط مضاداً للكهنوت. صحيح أنه يوجد ذلك الصراع والتضاد المتعمَّد ضد القوة الكهنوتية الكبرى التي تريد فرض هيمنتها على كل الناس، على كل النفوس. إنها تريد فرض هيمنتها اللاهوتية والتربوية على الحياة الاجتماعية والعامة، بل وعلى الحياة الخاصّة لكل فرد. وهذا الصراع موجود، وقد وجد بحدّة في التاريخ، ولكنه ليس كل شيء. فالموقف العلماني يذهب إلى أبعد بكثير من ذلك: إنه يشكّل موقفاً للروح أمام مسألة المعرفة. وهذه هي النقطة الحاسمة في الموضوع كما رأينا سابقاً.

لقد تفاقم هذا الموقف النضالي في الغرب إلى حدّ بعيد بسبب الماركسية. فقد نظَّرت الفلسفة الماركسية لتطوّر الأمور على هذا الشكل، ليس فقط في اتجاه تشكيل نظام معرفي جديد، وإنما أيضاً تشكيل فلسفة



للممارسة والانخراط السياسي. وراحت هـذه النظريـة تقول بأن العامل الديني ليس إلّا قشرة سطحيـة أو بنية فوقية قليلة الأهمية. وراحت هذه التصورات المختلفـة تدعم بعضها البعض لكي تفـرض تفسيراً اخـتزالياً[٧٧] للعـالم ولتـاريـخ البشر في المجتمع. وراحت المـاركسية تنصّ عـلى أنّ القوى الحقيقيـة للتاريـخ تكمن في نظام التبـادل والإنتاج. وبـالتالي فهنـاك، إذن، طبقـة تملك هـذا النظام وتسيـطر عليه، وهي تختـرع إيديـولـوجيـا تبشـيريـة من أجـل أن تجعله مقبـولاً من قبـل بقيّـة المـواطنين. ونحن هنـا نتموضـع داخـل فلسفـة متقنـة الصنع، شديدة الإحكام. وهي تحذف الظاهرة الدينية من سـاحـة اهتـمامـاتهـا أو تقلّص من أهميتهـا وأهميـة وظائفها.

في الواقع أن الناس هنا في فـرنسا غـير واعين لكـل هذه المسائـل ورهانـاتها. فحتى كلمـة «العلمنة» اليـوم تبدو كأنها قـد أصبحت قديمة باليـة. فعندمـا نذكـرها يخطر على البال جول فيري (Jules Ferry) أو الجمهورية الثـالثة. صحيـح أن ردود الفعـل العميقـة تنبعث من جـديد في لحـظات الأزمـات، كـما حصـل مؤخـراً من تـظاهرات بخصـوص مشكلة التعليم الحـر. ولكن لا أحـد يملك شيئاً جـديداً يقـدّمه للجمهـور العـام عـلى الصعيد الفكري لكي يشرح له مدلـول ما يحـدث. لا أحد يملك شيئاً حديثاً بالفعل، ما عدا أنـظمة العقـائد التقليـدية التي تمـارس دورها عـلى هيئة اسـتراتيجيـات



للرفض واستبعاد الآخرين.

٢ - في مواجهة العلمانوية المناضلة، التي تريد استبعاد الدين، يمكن أن ينبثق تصوّر آخر وموقف آخر. ولكني لا أجد أي تحليل مضيء للأمور: أقصد دراسة تحليلية تحاول أن تراقب الأمور عن كثب، وتذهب إلى جذور الأشياء وتأخذ مسألة الوحي بعين الاعتبار وبشكل جدي. إن الأمر لا يتعلّق هنا بفكرة تتطلّب إنقاذاً. فأنا أتحدّث عن مسألة الوحي بصفتي **مؤرّخاً لا عقائدياً**[٧٨]. فمن الناحية التاريخية لا يمكن لأحد أن يُهمل الوحي بصفته عاملاً تاريخياً ساهم في صناعة ما أدعوه «**بمجتمعات الكتاب**». ولا يكفي أن نمرّ على قصة الوحي مرور الكرام، أو نذكره عرضاً كما يفعلون في المدارس الثانوية الفرنسية عندما يتعرّضون لدراسة المؤلّفين المسيحيين من أمثال باسكال أو بوسويه أو شاتوبريان، أو عندما يتحدّثون عن «مرسوم نانت»[٧٩] الشهير وعن الصراعات الدموية العنيفة التي خضّبت صفحات واسعة من تاريخ فرنسا. إنما ينبغي علينا دراسة الوحي بكل قوته وتأثيره على المسار التاريخي للشعوب والثقافات والنفسيات وأنظمة الفكر.

كنت قد حاولت في دراسة حديثة العهد أن أحدِّد الإطار العلمي والمراحل الضرورية لدراسة مفهوم الوحي بشكل حديث. وأسمح لنفسي إحالة القارىء هنا إليها: **مفهوم الوحي: من أهل الكتاب إلى**



مجتمعات الكتاب(*). (بالإنكليزية):

- The notion of Revelation: from Ahl al-Kitab to the societies of the Book.

سوف نرى كيف يمكننا أن نتجاوز الإشكاليات التقليدية للتيولوجيات اليهودية والمسيحية والإسلامية بالإضافة إلى الموقف الخاص بالميتافيزيقا الكلاسيكية. وسوف نتجاوز كل ذلك من أجل موضعة مسألة الوحي ضمن منظور المعرفة الألسنية والسيميائية والتاريخية والإنتربولوجية. إننا إذ ننهض بهذا العمل نقوم بزحزحة جذرية للأنظمة المعرفية التي ورثناها إمّا عن التراث التيولوجي أو عن خط الفكر العلمانوي (وليس العلماني الصحيح). وسوف نفعل ذلك من أجل القيام بممارسة أخرى للمعرفة، لا يعود بعدها ممكناً استرجاع المواقع القديمة بصيغة أخرى لكي تلعب دوراً مشابهاً لما سبق. إننا نهدف من وراء كل ذلك إلى تحقيق ما يلي: إعادة النظر كلياً وبواسطة نظرية معرفية مختلفة جذرياً بكل المعطيات والصراعات التاريخية التي شهدتها مجتمعاتنا تحت غطاء المصطلحات الثنوية والازدواجية باستمرار: أي مصطلح الإيمان/ والعقل، العلم/ والدين، الزمني/ والروحي، الخ.... لقد أمضى أسلافنا قروناً عديدة وهم يتباحثون في هذه المواضيع، ولكن بدون طائل. وفي رأيي أنّ المزدوجة

(*) وهي منشورة في المجلة الألمانية:

Die Welt des Islam Leiden 1988.



الثنائية «العلمانية/ والدين»، على الرغم من أني وضعتها كعنوان لبحثي، ليست إلّا طريقة جديدة لاستعادة هذه الثنائية الازدواجية الموروثة عن الماضي. إنها آخر تحوّل لتلك الثنائية التي تخترق مرحلة العصور الوسطى وآباء الكنيسة لكي تضرب بجذورها حتى في أعماق الفكر الإغريقي. ومن المعلوم أنّ الفكر الإغريقي كان قد نصَّ قبلنا على استقلالية العقل هذه التي يمكن أن تبدو لنا حديثة وعلمانية. ولكن ينبغي ألّا ننسى ذلك التنافس الطويل الذي جرى بين الأفلاطونية التي تعترف بالأسطورة والخيال/ وبين الأرسطوطاليسية التي تحذفها بحجة العقلانية. **فاللوغوس/ والميتوس** (Logos/ Mythos)، أو العقل والأسطورة كانا يشكّلان منذ ذلك الوقت شكلاً للتضاد والصراع بين المعرفة الدينية من جهة/ والمعرفة العلمانية والوضعية الإيجابية أو العقلانية من جهة أخرى. ثمّ جاء عصر أديان الكتاب وتدخّل الوحي التوحيدي في التاريخ، ولم يفعل إلّا أن ألهب المناقشات وأشعلها من جديد (بين الإيمان/ والعقل). ولا نزال نحن أيضاً نتجادل ونتصارع ضمن إطار هذه المزدوجات الثنائية العديدة.

ولكن على الرغم من كل ما قلناه سابقاً فهناك شيء جديد في تجربة العلمانية كما هي مُعاشة في الغرب، وبشكل أخصّ في فرنسا. فقد أخذنا نلحظ ارتسام بعض التطوّرات والمتغيّرات بشكل ملحوظ قليلاً أو



كثيراً، وخصوصاً في مجال علوم الإنسان والمجتمع وممارستها التطبيقية. صحيح أننا لا نلحظ، حتى الآن، ظهور أي فلسفة كبرى تؤكّد نفسها، وعلى رأسها مفكّر كبير كديكارت أو كانط في الماضي. ولكن لم يعد بإمكان الفلاسفة أن يمارسوا عملية التفكير أو يقولوا أي شيء إلا بعد المرور بعلم التاريخ، والألسنيات، والإتنولوجيا (علم الإناسة)، والأنتربولوجيا (علم الإناسة المقارنة)، وعلم النفس. هكذا نشهد في الوقت نفسه بعض التشظّي والتبعثر في مجال المعرفة، وبعض الحركة الضمنية وغير الملحوظة حتى الآن، والهادفة إلى تجميع شتات المعرفة والاختصاصات وتوحيدها. وضمن هذا المنظور نشهد انبثاق إشكالية جديدة لم تعد تابعة لازدواجية ثنائية بالية كما كان عليه الحال في السابق، وإنما مندرجة داخل رؤيا موحَّدة للإنسان بصفته شخصاً متكاملاً مزوداً بخيال وعقل في آنٍ معاً، وبشكل لا ينفصم. ومن هنا تنتج رؤيا أخرى أيضاً لفعالية الإنسان ونشاطه في المجتمع، وهذه الرؤيا تعترف بنصيب الخيال أو المتخيَّل من تركيبة الإنسان ولا تحذفها.

وضمن هذه الرؤيا الحديثة والواسعة للعلوم الإنسانية، يمكننا أن نُعيد دمج ما كان قد اعتُبر حتى الآن «بمعطى الوحي» أو بالوحي الذي كان قد تلقَّى سابقاً صياغة متَّسقة ومتماسكة على يد علم اللاهوت الذي يطمح لنوع من التَّعقلن[80]. يمكننا أن نعيد دمجه



في هـذه التجربـة التي نعيشهـا والتي لا تـزال حـديثـة العهد: قصدت تجربة العلمانيـة. صحيح أنّ العلمانيـة قـد انتصرت في فرنسـا وسارت شـوطاً بعيـداً في هـذا الاتجـاه، ولكنهـا لم تصـل أبـداً إلى مـرحلة الـرفض الجذري أو الكلي للبُعد الديني، كـما أنها لم تصل أبـداً إلى مرحلة اضطهاده ومنعه كما حصل في الجمهـوريات المدعوة «شعبية» (أي الشيوعية). ويبدو لي أنّ التجربة الفـرنسيـة أو المثـال الفـرنسي يبقى الأصـحّ والأجـدر والأكـثر تحـريضـاً عـلى التفكـير والتـأمّـل في مـا يخصّ العَلْمنة والتَّعَلْمُن.

هكذا ترون ضمن أي اتجـاه أحاول تـوجيه فكـري وعقـلي. وأنا لا أقـوم بذلـك فقط ضمن إطـار الفكـر العـربي الـذي أشعـر بـالانتـماء إليـه، لأني ربيت فيـه وترعرعت ثقافياً وفكرياً، وإنما أقوم بهـذا العمل وتلك المهمة بصفتي عضواً من أعضاء الإسلام، ومسـاهماً في التجربة الإسلامية للوجود[٨١].

ج - نحو «استعادة» علمانية للإسلام

سـوف أوضـح لكم الآن رؤيتي لـلأشيـاء داخـل الإسلام، وذلك مع الأخذ بعين الاعتبار لكلّ ما سبق من عـرض وأفكـار. يـوجـد في الإسـلام مـا أدعـوه بالدالات الثلاث: **دين، دنيا، دولة**. الدين هو الدين كـما تعلمون. والـدنيا هي العـالم الـدنيـوي الأرضي، والـدولة تخصّ عـالم السيـاسـة. وهـذه هي الأقـطاب



الثلاثة التي تتمحور حولها بشكل مستمر المناقشات والتأمّلات في الساحة العقلية الإسلامية.

لقد أدخلت الظاهرة القرآنية بُعْدَ الوحي المعطى أو مُعطى الوحي كما حصل في المسيحية. ولا تهمنا هنا التركيبات التيولوجية واللاهوتية وأنماطها التي سادت في هذا الطرف أو ذاك. فالوحي المعطى يشكِّل، بالنسبة لنظرتنا وتحليلنا، قطباً أساسياً؛ بمعنى أن النظرة الإنسانية أصبحت مركَّزة على الله وموجّهة نحو الله. إنه إلّه حيّ، إلّه يتكلّم ويتدخّل في تاريخ البشر. هذا الله ليس تجريداً ذهنياً إذن[٨٢]، وإنّما هو كائن حيّ يتجلّى في التاريخ ويتدخّل ويعبّر عن إرادته ويصدر أوامره لكي يجري تاريخ البشر طبقاً للمنظور والمخطّط الذي أراده. وهذا المُعطَى المُوحَى (أو الوحي المعطى) محدَّد بدقة ومحصور في عدد محدّد من العبارات اللغوية التي يمكننا أن نقرأها. إنه القرآن المشكَّل على هيئة مدوّنة نصّية لغوية رسمية مغلقة(*)، (المصحف). ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن الكتابات المقدّسة المسيحية.

وأنا، إذ أقول هذا الكلام أتحدّث بصفتي علمانياً، وليس بصفتي رجل دين على الإطلاق. وبالتالي فلا

(*) في ما يخصّ توضيح هذا المفهوم انظر كتابي: قراءات في القرآن، مصدر مذكور سابقاً.

- **M. ARKOUN: Lectures du Coran,**



يهمّ هنا إيماني الشخصي أو نوعية هذا الإيمان. وإنما أحاول أن أعمِّق آفاق الفهم والمعقولية إلى أبعد حدّ وأدفع بها حتى نهاياتها القصوى، هذه المعقولية التي تخصّ المؤمن وغير المؤمن بنفس الدرجة[٨٣]. وهذه هي الطريقة العلمانية في طرح المشكلة. وهي تحاول أن تعيد دمج العامل الديني في الدراسة وليس استبعاده وإهماله. قلت العامل الديني وليس الأديان أو العقائد بحدّ ذاتها أو بمضامينها التفصيلية. إننا نحاول دمجه وإدراجه في بحثنا التاريخي وتأمّلنا في التركيبة التي انبنت عليها مجتمعاتنا وآليّات سيرها واشتغالها.

والشيء المهم بالنسبة لمسارنا ومنهجيتنا ومنظورنا هو الكشف عن المواقف المشتركة والمعطيات والبنى المشتركة لدى كل الفضاء (أو المجال) الذي اخترقته تاريخياً **ظاهرة الكتاب المقدّس**. وعندما أعبِّر هكذا وألفظ هذا المصطلح، فإنه لا ينبغي على السامعين أن يقوموا بردّ فعل طبقاً للأفكار والعادات المترسِّخة فينا جميعاً بسبب التحديدات والقوالب اللاهوتية الكلاسيكية[٨٤]. ينبغي علينا أن نحاول فهم هذه الظاهرة (**ظاهرة الكتاب**) بصفتها ظاهرة حضارية يمكن تحديدها على النحو التالي: هناك شيء كتب، هو **الكتاب**، وسوف يتعلّق به المؤمنون باستمرار ويرجعون إليه. وبالتالي فعلينا أن نجد منهجية لتوضيح ظاهرة **الكتاب** وتكون مقبولة من قبل كل الطوائف المنتمية لليهودية والمسيحية والإسلام، ثمّ فيما وراءهم كلهم،



من قبل جميع البشر دون استثناء. ولكن هذه المهمّة ستكون صعبة وشاقّة، لأنّ المعارف والعقائد الموروثة لدى هذه الطوائف عنيدة وسوف تقف في وجه تحقيقها. ولكن ما يعزِّينا هو أن أوساط الباحثين العلميين لا تنفك تتزايد وتتّسع أكثر فأكثر في شتى أنحاء العالم.

لنحاول الآن أن نحلّل كيف تشكّل الفضاء الإسلامي (أو المجال الإسلامي)، وذلك قبل أن نرى ما يقابله في التراث اليهودي والتراث المسيحي. في ما يخصّ حالة القرآن نلاحظ أن الخطاب الشفهي الذي نطق به محمَّد قد تحوّل في ما بعد إلى **مدوّنة نصّية رسمية مغلقة**[٨٥] (أي **مصحف**). وقد أصبح بذلك عرضة للتأويل المنفتح باستمرار من أجل قيادة التاريخ وتوجيهه. أقصد التاريخ الأرضي ولكن المعاش ضمن المنظور الأخروي لما يدعوه المسيحيون بتاريخ النجاة. ومن المهمّ أن نفصل هنا مفهوم «كلام الله» عن مفهوم القرآن. فكلام الله لا ينفد ولا يمكن استنفاده. ونحن لا نعرفه بكليته. فأنواع الوحي التي أُوحيت بالتتالي إلى موسى وأنبياء التوراة، ثم إلى عيسى، وأخيراً إلى محمد ليست إلا أجزاء متقطّعة من كلامه الكلِّي. ونظرية «**الكتاب** السماوي» التي نجهلها ليست إلاّ رمزاً للقول بأن هناك **كتاباً** آخر يحتوي على كليانية كلام الله (**أمّ الكتاب**). وبهذا المعنى نجد أن القرآن يتحدّث عن «اللوح المحفوظ». وهو يعني به ذلك الكتاب



الكامل الذي يحتوي على كليّة كلام الله والموجود فقط في السماوات. مهما يكن من أمر فإننا نجد في الخطاب القرآني تجلياً أرضياً لكلام الله المحفوظ ذاك.

وهنا ينبغي أن يتدخّل علم الألسنيات أو علم اللغة. فالخطاب القرآني مدعو «خطاباً» لأنه لم يكن مكتوباً في البداية، وإنما كان كلاماً شفهياً أو عبارات لغوية شفهية تنبثق على هوى المناسبات والظروف المتغيرة، وقد استمرّ ذلك عشرين عاماً. أمّا في ما يخصّ المسيحية فنحن نعلم أنّ يسوع قد تكلّم طوال ثلاثة أعوام، وقال أشياء عن **الأب** (الله)، ونقلها للبشر. لقد تكلّم باللغة الآرامية وفي فلسطين حيث كان يوجد حاخامات اليهود. وكانت كلمته تندرج ضمن تراث ديني محدد. فقد كانت سلطة الإمبراطورية الرومانية تهيمن على فلسطين. وهذا الوضع السياسي يضيء لنا بشكل تاريخي هذه العبارة الشهيرة التي طالما ردّدتها الألسن «اعطوا لقيصر ما لقيصر، وما لله لله». كان المسيح مضطراً أن «يعطي لقيصر» لأن القوة لم تكن في جهته[٨٦]. ويمكننا القول بأنه كانت هناك قوتان تضغطان: قوّة الكنيس (أو معبد اليهود) القوية جداً، ثم قوّة حكومة أجنبية لا تقلّ جبروتاً وهيمنة. وبالتالي فلم يكن باستطاعة يسوع أن يحتلّ تاريخياً إلّا موقعاً هامشياً في ما يخصّ القوة والسلطة. راح يحتل موقع الكلام الديني والتبشير الروحي.



وعلى هذا الصعيد نلاحظ وجود اختلاف بين تجربة يسوع وبين موقع محمد، أو بالأحرى تجلّي كلام الله في الخطاب القرآني، هذا الكلام الذي تلفّظ به نبي الإسلام. فمحمد عندما جاء وجد أمامه مكاناً فارغاً ينتظر من يحتلّه ويشغله. أقصد وجد مكاناً تاريخياً وسياسياً لا يزال فارغاً، وينتظر من يعرف كيف يحتلّه لكي يؤسّس دولة موحدة تتجاوز القبائل، بل وحتى دولة كونية. ومن هذه الناحية فإن الفرق بين حالة يسوع وحالة محمد تبدو مهمة تاريخياً. ولكن الشيء الأساسي الذي ينبغي تركيز الانتباه عليه هنا، أن العبارات القرآنية والعبارات التي تلفّظ بها يسوع قد تجسّدت في لغة بشرية، وبالتالي فقد تفاعلت مع التاريخ الأرضي الواقعي. ولكن ينبغي ألّا ننسى أبداً، في هذا الصدد، أنّ التواصل اللغوي كان شفهياً في البداية، وفي كلتا الحالتين. وكان هناك تلاميذ وحواريون يصغون لكلام المعلم. ولا يهمّ هنا ما تمّ توصيله أو عدم توصيله (أي ما فقد أثناء الطريق). المهم هو أنه كان هناك رجال يستمعون لرجل آخر يتكلّم لغتهم البشرية بحدّ ذاتها. وكانوا يحفظون عن ظهر قلب أو في ذاكرتهم ما يسمعونه بشكل لم نعد نحن قادرين على تمحيصه أبداً بواسطة المنهج التاريخي. فما حصل يخرج عن إرادتنا أو عن قدرتنا التمحيصية في كلتا الجهتين، على الرغم من كل ما يقوله التراث الأرثوذكسي أو ما يزعمه بهذاالخصوص[٨٧]. وهذا الحفظ عن طريق الذاكرة



سوف يدوم فترة من الزمن قبل أن يتحوّل إلى نصّ كتابي مسجَّل: أي قبل أن يتحوّل إلى مدوّنة نصّية رسمية مغلقة ومسجَّلة تحت إمرة السلطة السياسية.

ماذا يعني كل هذا؟ نعني «بالمدوّنة النصّية» في علم الألسنيات مجموعة من العبارات الشفهية اللغوية[٨٨] التي جمعت لكي تشكّل وحدة ما (مصحف، في حالة الإسلام). وهذه الوحدة المتجمعة ترغب في أن تشمل كل العبارات النصّية التي تلفَّظ بها المعلّم (أو النبي). ثم إن هذه المدوّنة النصّية «رسمية» في حالة الإسلام كما في حالة المسيحية أو اليهودية. ماذا نعني بكلمة رسمية هنا؟ نعني أنها واقعة تحت سيطرة السلطة، أي سلطة الخليفة في حالة الإسلام. ويقول لنا التراث الإسلامي بأن الخليفة الثالث عثمان (٦٤٤ هـ - ٦٥٦ هـ) قد أمر بجمع مجمل العبارات الشفهية (أو الآيات) المحفوظة في ذاكرة الصحابة من أجل تدوينها كتابة وتشكيل مدوّنة نصّية رسمية مغلقة (أي ناجزة ونهائية). نعني بالمغلقة هنا، أو بالسياج المغلق، أنه بعد أن تنتهي عملية جمع مجمل العبارات الشفهية المعترف بأنها صحيحة وموثوقة، وبعد أن تنتهي عملية الجمع المعتبرة بأنها شاملة وكلية، فإنهم يعلنون بأن المدوّنة النصّية قد أصبحت مغلقة. بمعنى آخر، أنه لم يعد يحق لأي شخص في العالم أن يضيف لها أي شيء أو يجتزىء منها أي شيء. وقد حصل شيء مشابه لذلك في المسيحية.



وبعد أن تتشكّل المدوّنة النصّية اللغوية رسمياً (أي المصحف)، فإن المؤمنين أو على الأقل طبقة الخاصة منهم راحوا يشمّرون عن سواعدهم لاستثمار هذا النص وإيناعه إذا جاز التعبير. راحوا يقرأونه (أو يفسّرونه) لكي يستخرجوا منه **الفقه** (أو **القانون**)، ولكي يشكّلوا لاهوتاً أو علم الكلام، ولكي يُنجزوا منظومة أخلاقية (أي الأخلاق)، واحتمالاً لكي يشكّلوا مؤسّسات. وهذا ما أدعوه «بالمدوّنات النصّية المفسَّرة» أو بكتب التفاسير[٨٩]. فالواقع أنه يوجد عدد من التفاسير بقدر ما يوجد عدد من المفسِّرين، بل وحتى من القرّاء. فالقرّاء أيضاً مفسِّرون على طريقتهم الخاصة. وبهذا المعنى فإنه لا يوجد سياج مغلق. فهم ينتجون في كل يوم نصوصاً مقروءة، ونصوصاً مفسَّرة. في الكنيسة توجد سلطة تسيطر بشدّة على كل تفسير للنصوص[٩٠]. وأمّا في الإسلام فلا توجد، ويمكن للتفسير أن يجيء من أي شخص، ولكن عليه أن يسمع صوته ويقنع الآخرين، وإلّا فإنه يبقى مع «قراءته» الشخصية دون أي تأثير على الأمة أو الطائفة.

لماذا نقرأ النصّ باستمرار، ونعود إليه جيلاً بعد جيل؟ على هذا السؤال يجيب المؤمنون قائلين بأننا أناس نعيش في المجتمع، وأن لنا تاريخاً أرضياً، وأن الله قد تدخّل في التاريخ لهدايتنا وتوجيه سلوكنا. وبالتالي فكل هذه القراءات (أو التفاسير) سوف



تساهم في توجيهنا وهداية ممارستنا وعملنا في التاريخ. ومن هنا تولَّدت بنية نظام الخلافة الذي يسهر على التطبيق الكلّي للقانون المشتق من النصوص، وذلك بحسب منهجيات بلورها كبار المفسِّرين(*).

وقد سادت نفس الأشياء في المجال المسيحي الأوروبي حتى مجيء الثورة الفرنسية. فنحن نجد فيها (أي في المسيحية) نفس المرجعيات ونفس المجريات العقلية والثقافية التي استخدمت في الإسلام لاستثمار[91] معطى الوحي (أي لتأويل النصوص المسيحية). ولكي يحتكر التيولوجيون الدوغمائيون الحقيقة ويدعون امتلاكها كلياً، فإنهم يستخدمون استراتيجية الرفض. بمعنى أنهم ينكرون وجود الأرضية الرمزية والتاريخية المشتركة لدى أديان الكتاب، ويركِّزون على خصوصيّة التأويلات والتركيبات الدوغمائية (أي خصوصية كل تيولوجيا من هذه التيولوجيات الثلاث وانقطاعها الكامل عمّا عداها وبالتالي تفوّقها. ولا نزال نتخبّط في هذه المماحكات اللاهوتية القروسطية أثناء تنظيم اللقاءات الإسلامية ـ المسيحية وحتى في الأدبيات «العلمية» عن الموضوع.

إن عودة العامل الديني أو الظاهرة الدينية، كما

(*) انظر بهذا الصدد كتابنا «نقد العقل الإسلامي» المترجم إلى العربية بعنوان: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي».
M. ARKOUN: Critique de la raison islamique, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.



يقولون اليوم، تكرِّس من جديد تلك القوالب الفكرية الجامدة والاستبعادية المتبادلة بين مختلف الطوائف، والتي كانت قد سادت طوال العصور السابقة. فممثلو مختلف الطوائف الكبرى يرفضون الاعتراف بالمستودع الرمزي والسيميائي المشترك(٩٢) لدى أديان الكتاب كلها. نقصد بذلك أنهم يرفضون اعتبار التاريخ الأرضي الذي يشمل كليانية العامل السياسي والروحي بمثابة أنه متصوَّر ومُعاش ضمن منظور تاريخ النجاة في الدار الآخرة، وذلك بشكل مشترك لديهم جميعاً (Histoire du Salut). وكل ما يفعله المؤمنون ارتكازاً على المعطى الأساسي للوحي يهدف ليس فقط إلى تأسيس النظام الاجتماعي والسياسي في هذه الحياة الدنيا، وإنما إلى الالتحاق بالرفيق الأعلى في عالم الخلود. وهذا هو المنظور الذي يميِّز في رأيي كل المجتمعات التي قبلت وتلقت ونفَّذت عملياً ظاهرة الوحي، سواء أكانت يهودية أم مسيحية أم إسلامية.

وهذا القالب التيولوجي أو المنظور مارس دوره في المجال الإسلامي وهيمن طوال فترة الخلافة: أي منذ موت محمد عام (٦٣٢) وحتى تاريخ إلغاء الخلافة عام (١٢٥٨). وقد توقّفنا عند تاريخ إلغائها من قبل المغول عام (١٢٥٨) وليس عام (١٩٢٤) من قبل أتاتورك لأن الخلافة غير السلطنة. فالخلافة أثناء حكم الإمبراطورية العثمانية لم تكن إلّا لقباً مغتصباً بالقوة من أجل خلع المشروعية على سلطة الحاكم وطموحاته.



ونقصد بالحاكم هنا السلطان. وقد ميَّزنا بين السلطنة والخلافة، لأن **السلطان** في اللغة العربية يعني حرفياً «السلطة»، هذا في حين أن لقب الخليفة يعني «الوكيل» أو «النائب» (في اللغة اللاهوتية المسيحية Vicaire). المقصود نائب النبي. وبالتالي فالأمر يتعلّق بسلطتين متمايزتين ومختلفتين تماماً. يُضاف إلى ذلك أنه يوجد بهذا الصدد خلاف بين الشيعة الذين يستخدمون مصطلح الإمام، وبين السّنة الذين يفضّلون استخدام مصطلح «الخليفة». ولا نستطيع أن نشرح هنا بالتفصيل كل تلك المناقشات والمجادلات الطويلة التي جرت بين الشيعة والسّنة بخصوص الفلسفة السياسية والتيولوجيا السياسية، هذا على الرغم من أهميتها(*).

في الواقع أن نظام السلطنة العثمانية كان يشكّل نوعاً من العلمنة(٩٣)، ولكن العلمنة لم تنتظر مجيء هذا النظام لكي تتشكّل في المجال الإسلامي. فالحقيقة أنها قد ابتدأت منذ عام (٦٦١ م)، أي بعد ثلاثين عاماً من وفاة النبي. ففي ذلك التاريخ استطاع معاوية أن

(*) يمكن للقارىء أن يطّلع على شرح محمد أركون لهذه النقطة في دراسته عن «الإسلام والعلمنة» الصادرة عن مركز توماس مور أيضاً. وبالنسبة للترجمة العربية يجدها القارىء في كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» الذي أصدرناه في بيروت عام ١٩٨٦. ثم يمكن للقارىء أن يطّلع على بعض جوانب هذه المناقشة في كتاب أركون الذي ترجمه هاشم صالح أيضاً إلى العربية والذي سيصدر قريباً. (**الاسلام: الأخلاق والسياسة**).



يستولي على السلطة ويجعل مركزها دمشق ويصفّي دموياً أنصار علي بن أبي طالب، هؤلاء الأنصار الذين سيصبحون في ما بعد الشيعة. لقد قام معاوية بانقلاب دموي حقيقي من أجل الاستيلاء على السلطة وتحقيق أهدافه. ولكن «الخلفاء» الأمويين في دمشق راحوا يخلعون رداء الشرعية الدينية على ما فعله بعد أن انتصر. وقد تمّ ذلك بمساعدة رجال الدين الذين ابتدأوا في تشكيل علم لاهوت رسمي. وكانت تلك بداية **علم الكلام** (أي التيولوجيا) مع كل المناقشات الحامية التي رافقت تشكّله والتي لا نزال نجهلها كثيراً. ولكن هنا تكمن كل قصّة الخلافة في الإسلام، وينبغي أن يتصدّى لدراستها باحث ما من وجهة النظر التاريخية المحضة(*). مهما يكن من أمر فإن نظام السلطنة قد تأسَّس في القرن السادس عشر، واستمر حتى عام ١٩٢٤، تاريخ إلغائه الرسمي من قبل أتاتورك، مؤسِّس الجمهورية التركية.

(*) انظر المرجع السابق لأركون عن «الإسلام والعلمنة» والذي نُشر مرتين على هيئة إضبارة من أضابير مركز توماس مور. المرة الأولى عام ١٩٧٨، والمرة الثانية عام ١٩٨٩. وقد ترجمناه إلى العربية، كما ذكرنا آنفاً، في نهاية كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي».
وانظر بشكل خاص الفقرة التي بعنوان: الخلافة: الأصول التاريخية ومسألة خلع الشرعية أو المشروعية.
- **M. ARKOUN: Dossiers du centre Thomas More Recherches et documents, No 53.**



ينبغي أن نتوقف هنا قليلاً عند تجربة أتاتورك بصفتها التجربة الوحيدة للعلمنة الجذرية في مجال الإسلام، هذه العلمنة المعادية للتقاليد بشدّة وبنوع من التطرف أيضاً. في الواقع أن أتاتورك كان قد تكوَّن معرفياً وتدرّب في الأكاديمية العسكرية بتولوز في نهاية القرن التاسع عشر. وقد غطس كلياً في خضم الإيديولوجيا الوضعية التي كانت تسيطر على فرنسا كلياً آنذاك. وبعد أن تزوَّد بأفكاره ويقينياته العلمانية عاد إلى تركيا حيث استولى على السلطة غدية الحرب العالمية الأولى. وراح يلغي الطربوش والزيّ التقليدي كلّه من أجل فرض القبعة الأوروبية والبنطلون. ثم منع إرخاء اللحى والشوارب وحذف التقويم الإسلامي والحروف العربية في الكتابة، كما ومنع التعليم الديني في المدارس، الخ . . . . هكذا نرى إلى الصورة الكاريكاتورية للعلمنة التي تختبىء وراء مثل هذه القرارات التي شكَّلت وصاغت وجه تركيا كما عرفناها عام ١٩٥٠. لا ريب في أنه توجد جوانب إيجابية حديثة في ثورة أتاتورك. ولكننا نشهد منذ (١٩٥٠ ـ ١٩٦٠) انبعاث المرجعية الدينية من جديد حتى في تركيا. فقد ازدادت قوة الحركات الدينية كما حصل في بقية البلدان الإسلامية. وقد أثارت ردّ فعل الأوساط المعلمنة التي نهضت في وجهها لمقاومتها. وهذه الأوساط تشبه تماماً الأوساط العلمانوية الفرنسية الضيّقة لا العلمانية المنفتحة. أقصد أوساط المناضلين ضد الكهنوت بعنف، والذين يريدون استبعاد كل



إشارة إلى الدين في المجتمع. فالدين لم يعد يهمّهم إطلاقاً، لأنه ينتمي إلى عصر مضى وانقضى بحسب رأيهم. والواقع أنه لا يمكن أن ننعت موقفاً كهذا «بالعلماني» وإنما بالعلمانوي اللامتسامح. إنه موقف إيديولوجي عدواني ومُغلق يقابل موقف رجال الدين أو «الكنيسة» الذي لا يقلّ عنه تعصّباً وانغلاقاً(٩٤).

وفي الوقت الذي ألغى فيه أتاتورك السلطنة في تركيا كانت معظم الدول العربية والإسلامية تحت الهيمنة الغربية من المغرب الأقصى إلى أندونيسيا. وبالتالي فإن مسألة المؤسسة السياسية قد وجدت نفسها معلّقة أو معطّلة بشكل من الأشكال، وكذلك الأمر في ما يخصّ التطور الداخلي والذاتي الخاص بهذه المجتمعات. وكان ينبغي علينا أن ننتظر اندلاع حروب التحرير الوطنية في الخمسينات لكي تبتدىء الأشياء بالحركة والتحلحل. ومع الحصول على الاستقلال ابتدأت هذه الدول تستردّ سيادتها منذ ثلاثين أو أربعين عاماً فقط. وهذه فترة قصيرة في حياة الدول والشعوب والتجارب التاريخية. ولهذا السبب بالذات يمكننا أن نتحدّث عن وجود ضغط خارجي مستمرّ على المصير التاريخي لهذه المجتمعات التي لا تتمكّن من توليد تاريخها الخاص بشكل ذاتي، حرّ. فالغرب الذي يضغط بقوة على هذا التاريخ أو يلجمه، لا يتردّد في الاستهزاء بالتصورات الدينية والسياسية المتخلّفة للشعوب الإسلامية(٩٥). إنه يلقي



عليها نظرة احتقار وعنجهية واستعلاء. ولكن ينبغي أن يعلم أنّ هذه الشعوب لم تأخذ المبادرة ذاتياً ولم تمسك تاريخها بيدها إلاّ قبل أربعين عاماً فقط! ماذا تعني أربعون سنة في عمر التنمية والتطوّر التاريخي للأمم والشعوب؟ وبالتالي فلا يمكن للغرب أن يطلب منهم تأسيس نظام سياسي منفتح ومتسامح قضت فرنسا عدة قرون في إنشائه وبنائه، ولا تزال تشوبه النواقص حتى الآن... والمراقبون أو الدارسون الغربيون لا يولون هذه الناحية ما تستحقه من انتباه عندما يتحدّثون عن مشاكل المجتمعات الإسلامية والإسلام اليوم. فإذا كان المسلمون يتعلّقون اليوم بقوة وعنف بالقرآن[٩٦]، فإن ذلك عائد إلى وجود فراغ تاريخي ينتظر من يملأه. وهذا الفراغ الفكري لا يعود إلى زمن الاستعمار كما يُقال ويُشاع، وإنما إلى ما قبل ذلك بوقت طويل. ولكن الاستعمار قد زاد من تفاقمه وحدّته.

ولا تزال هذه المجتمعات تعيش حتى اليوم داخل العقلية التقليدية. ولكن ينبغي أن نتذكّر أنه قد حصلت خلال القرون الهجرية الخمسة الأولى نهضة قوية للمجتمع تحت راية الفكر الإسلامي والثقافة العربية المنفتحة جداً. وبالتالي فالحالة الراهنة للمجتمعات العربية والإسلامية هي أقلّ مستوى بكثير من النظام السياسي والثقافي الذي تحقّق أثناء نظام الخلافة. فقد كان هناك آنئذ فكرٌ ومفكّرون. كان



هناك فكر قادر على تحمل مسؤولياته وطرح المشاكل المتعلّقة بالمعرفة العلمية وبكلام الله في آنٍ معاً، كما حصل في القرون الوسطى المسيحية. وكنّا قد ضربنا مثلاً على حيوية الفكر في المجال العربي - الإسلامي تلك الحركة الشهيرة المعروفة **بالمعتزلة**. فقد استطاعت هذه الحركة أن تميِّز بين كلا المستويين: مستوى كلام الله، ومستوى الخطاب القرآني. ومثل هذا النوعي من الوعي والتفكير الجادّ بالمشاكل لم يعد وارداً اليوم في المجتمعات العربية والإسلامية. فقد كانت **أصول الفقه** تشكّل نوعاً من منهجية القانون وإبستمولوجيته في آنٍ معاً. وكانت قد أُنشئت واتُّبِعت بصفتها الضمان الذي يتكفّل بصلاحية القوانين المشتقّة من النصوص المقدّسة. أما اليوم فلم يعد أحد يهتمّ بكل هذه المسائل، حتى في الجامعات. فالمسلمون يكتفون بالقول: القرآن موجود، وهو يحتوي على كل شيء ويقول لنا كل شيء. وعن طريق الاستشهاد بآيات القرآن وتلاوتها يتوهّمون أنهم قد حلُّوا كل المشاكل. هكذا نجد أننا غاطسون في محيط إيديولوجي كامل، ولا يوجد أي تفكير جادّ أو سليم في مثل هذا الجو المهيمن على العالم الإسلامي. وبالتالي فإن العلمنة تبدو مستحيلة تماماً في مثل هذا الجو. بل ويصل بي الأمر إلى حد القول بأن الوظيفة النبوية قد تشيطنت واغتصبت على يد هذه الحركات المسيَّسة الإيديولوجية التي تجهل تماماً حقوق الروح وهي تبحث عن الحقيقة.



إن الظاهرة الإسلامية التي نحاول دراستها ووصفها الآن هي ظاهرة هشّة جداً من حيث كونها ظاهرة حضارية. في الواقع أن المجتمعات الإسلامية كانت منذ زمن النبي عبارة عن مجتمعات حضرية أساساً. فالظاهرة مدينية (نسبة إلى المدن)، وليست بدوية أو ريفية إلّا قليلاً جداً. بمعنى أن انتشارها محدود ومحصور. ولذلك فما إن تدفّقت عليها موجات الشعوب الخارجية من ترك ومغول بعدهم (كما حصل في منطقة العراق وإيران) حتى انهار كل شيء من تلقاء ذاته. وهذا ما حصل بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر. ثم جاءت موجة غازية من ناحية الغرب هذه المرّة، وكانت بداية الحروب الصليبية الهادفة إلى تخليص قبر المسيح وإنقاذه. وقد دامت ظاهرة الحروب الصليبية فترة طويلة من الزمن. وبعد فترة الحروب الصليبية بالذات، شهدنا حركة معاكسة تمثّلت بهجمة الإمبراطورية العثمانية نحو الغرب الأوروبي، وأفريقيا الشمالية، وجنوب إيطاليا، بل وحتى فيينا عاصمة النمسا. وهكذا تولّدت المنافسة والصراع في حوض البحر الأبيض المتوسط بين الإسلام وأوروبا.

ولكن ينبغي أن نتذكّر (وأكرر القول من جديد) أن الحضارة العربية الإسلامية قد بلغت أوجها في بغداد أيام العباسيين. ففي ذلك الوقت نشأت وتطوّرت حركة إنسية عربية حقيقية (هيومانيزم). وقد كانت



هذه الحركة الإنسية منفتحة جداً وليبرالية جداً أيضاً. كما كانت مرتكزة على عقلانية حقيقية ومصحوبة بتصوّر واسع ومنفتح للإنسان (أو للشخص البشري). ولكن هذه المكتسبات الهشَّة أو الحديثة العهد سرعان ما وجدت نفسها خاضعة لضغوط موجات الغزو الآتية من الشرق والغرب على السواء. وقد استطاعت هذه الموجات أن تقضي نهائياً على الحضارة الإسلامية الكلاسيكية. وبدءاً من ذلك التاريخ ونتيجة لهذه الأسباب رحنا نشهد نوعاً من التبعثر والتفتّت والعودة التدريجية لهذه المجتمعات إلى هياكلها العتيقة القبلية السابقة على الإسلام. ثم دخلت في عصر الحركات الإخوانية والطرق الصوفية التي حلّت محل السلطات المركزية في استلام دفّة السلطة، كما حصل في بلدان المغرب الكبير. وهكذا شهدنا ما يدعى بظاهرة المرابطين.

من هم المرابطون؟ المرابطون عبارة عن أناس يعرفون بعض مبادىء الدين القليلة، وقد تعلّموا بشكل تقليدي ثم راحوا يستوطنون في وسط القبائل، وفي القرى والأرياف. وقد عرفوا كيف ينخرطون في أوساط السكان الريفيين الذين لم يلمسهم الإسلام الرسمي العالِم والفصيح إلاّ قليلاً. فقد كانوا منغمسين بثقافاتهم المحلية وعقائدهم السابقة على الإسلام. وكان المرابطون مزوّدين بمعارف تيولوجية أو لاهوتية فطرية أو بدائية. وكانوا يتصرّفون كمبشرين في



الأوساط والبيئات العتيقة (أي ذات التراث العتيق جداً). وقد لعبوا دور التأطير السياسي والإيديولوجي للسكان. ثم أصبحوا وسطاء سلام ما بين القبائل أو الجماعات المحلية من جهة، وبين السلطة المركزية في ظل الاستعمار من جهة أخرى. والواقع أن الإدارة الاستعمارية قد أجبرت السكان على الانغلاق على أنفسهم أكثر فأكثر، وعلى التوجه نحو السلطات المحلية والخضوع لها. ونحن نعلم أنّ حركات التحرر الوطني التي جاءت في ما بعد قد اصطدمت بهذا الإسلام الشعبي المدعوم من قبل المرابطين. ثم زادت من حدَّة الصراع القديم بين الإسلام العالِم/ والإسلام الشعبي.

وينبغي علينا أن نعترف عندما نفتح أعيننا على المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة أنها خالية من الحريات. فحرّية التعبير مفقودة، وحرية الصحافة كذلك، وحرية التعليم والتربية. ولا شيء مضمون في ما يخصّ حقوق الإنسان. وحتى الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان الذي أُعلن في اليونسكو عام ١٩٨٠ لم يكن ثمرة الجهد الذي تقوم به الطائفة الإسلامية على نفسها[٩٧]، أو بصفته خاتمة نضج داخلي، طبيعي وصحيح، وإنما هو عبارة عن تطفّل على أفكار ولدت في الخارج ثم ضمّ لها وإلحاقها واعتبارها جزءاً من التراث الإسلامي القديم! بالطبع فإن العقلية الإسلامية معجبة بهذه الأفكار، ولهذا السبب تريد



إدخالها في الدول الجديدة والمجتمعات الجديدة(*).

ولكن طريقة تركيبة هذه الدول والأنظمة السياسية، والظروف التي تتحكّم بها وبكيفية أدائها لمسؤولياتها في الداخل كما في الخارج، تمنعنا حتى هذه اللحظة من إمكانية التحدّث عن حقوق الإنسان فيها. لا يمكننا التحدّث بأي نوع من المصداقية عن احترام حقوق الإنسان في هذه الدول، هذا على الرغم من إشهارها لها وتبجيلها لها ظاهرياً[98]. ولكنها تظلّ عبارة عن ترف لا لزوم له وسط هذه المجتمعات التي تعاني من حاجيات أخرى أكثر مباشرة وإلحاحاً[99]. ونحن نعرف بهذا الصدد موقف العديد من الحكومات والأنظمة تجاه جمعيات الدفاع عن حقوق الإنسان، هذه الجمعيات التي تحاول أن تتشكّل في تونس، ومصر، والجزائر، والمغرب الأقصى. إن الدول أو الأنظمة التي تحرص على سمعتها من حيث التزام خط الحداثة والتقدّم تجد أنفسها متجاذبة بين رغبتها في تشجيع هذه الجمعيات من جهة، وبين الخوف من أن تؤدِّي إلى الكشف عن الانتهاك الفاضح لأبسط حقوق الإنسان فيها من جهة أخرى.

(*) كان محمد أركون قد أعلن أفكاره بخصوص هذه النقطة ضمن إطار المؤتمر العلمي الذي أقيم حول: **الكنيسة الكاثوليكية وحقوق الإنسان**، حيث ركّز مداخلته، كما هو متوقع، على **حقوق الإنسان في الإسلام**. انظر:

- M. ARKOUN: Recherches et documents du centre Thomas More, n°44, décembre 1984, PP. 13-24: «Les droites de l'homme en islam».



ونلاحظ أنّ دول الغرب ومجتمعاته مشغولة بنفسها وبالمحافظة على مكتسباتها أكثر ممّا هي مستعدة لمساعدة الشعوب الأخرى على اقتناص حقوق الإنسان الأولية شيئاً فشيئاً. أعتقد في ما يخصّني أن هناك أرضيّتين مناسبتين من أجل تدعيم التضامن بين الغرب والعالم الثالث، وذلك من وجهة النظر التي تشغلنا هنا:

١ ـ هناك أولاً أرضيَّة التضامن السياسي الذي يفترض مسبقاً من أجل تحققه إحداث تغيرٍ كامل في الاستراتيجية سواء من الجهة الغربية، أم من جهة دول العالم الثالث الناشئة حديثاً. الجميع يتحدّثون اليوم عن ضرورة احترام الحقوق الجماعية كحق الشعوب في تقرير مصيرها بأنفسها، وكحق الشعوب في التنمية والتطوّر. وكل اعتراف بحق من الحقوق يتطلّب منّا الإحساس بمسؤولية **تطبيقه عملياً**، لا الاكتفاء بالنصّ عليه **نظرياً**. ولكن الذي ألاحظه هو أنّ هذه المسؤولية الضرورية في التضامن غير موجودة، لا في هذه الجهة، ولا في تلك. قلت الضرورية من أجل تطبيق كل ما ينطوي عليه المبدأ الجميل جداً والقائل: بحق الشعوب في تقرير مصيرها. ونحن نعلم كل التطرفات والمبالغات التي ارتكبت باسم مبدأ كهذا. لقد ارتكبت باسمه جرائم ضخمة دون أن يتدخّل أحد لإيقافها، وذلك بحجة عدم التدخّل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى. يا له من نفاق! وبعد مرحلة الاستقلال تمّ التأكيد على حق الشعوب «المتخلّفة» في التنمية والتطوّر. ولكن أي تنمية وأي تطور؟ إن ما حصل



معظم الأحوال كان عبارة عن كوارث من مختلف الأنواع والأشكال. هذه الكوارث الناتجة عن اعتماد الإيديولوجيا الغربية والممارسة الغربية في التنمية. ويتلخّص ذلك في أن الغرب لم يعد يهمه من أمر هذه الشعوب إلّا أن يسوِّق منتوجاته وسلعه إلى تلك البلدان النامية دون أي اهتمام بالرهانات البشرية والثقافية لشعوبها. هذا ما حصل بالنسبة لتنمية إيران في ظل الشاه، وهذا ما يحصل في العربية السعودية اليوم. ينبغي التفكير وإعادة النظر بالفلسفة السياسية التي تقبع خلف هذه التبادلات الجارية بين الغرب وبلدان العالم الثالث. وهذا يتطلّب مسبقاً وجود نوع من التضامن على المستوى السياسي. ولكيٍّ يحصل هذا التضامن بالذات ينبغي أن يحصل تغير جذري في العقليات أولاً، وتغير جذري في الاستراتيجيات السياسية والجهاز الثقافي والعقلي الموروث عن الماضي البعيد أو القريب[١٠٠].

٢ـ هناك نوع ثانٍ من التضامن لا يقلّ أهميّة عن الأوّل، وهو يشرط في رأيي التضامن الأوّل ويتحكّم به، ألا وهو: **التضامن المتمثّل باستعادة التراث الديني المشترك لمجتمعات الكتاب**. وأقصد بالاستعادة هنا **الدراسة النقدية وإعادة النظر من خلال المنظور الواسع، بل وأوسع المنظورات**. ولكن ما دام الغرب يعتبر الإسلام بمثابة غرابة[١٠١] ثقافية ودينية بعيدة ومعاشة في مكان آخر، أقصد في مكان لا علاقة له بالتجربة الغربية للدين، وما دامت التيولوجيا المسيح

لا تطرح بطريقة جذرية ونقدية مشكلة الوحي عن طريق ربطها بظاهرة الكتاب كظاهرة ثقافية، ما دام الغرب لم يفعل ذلك فإنه سيكون من الصعب علينا أن نتحمّل مسؤولياتنا المشتركة بخصوص مصير الإنسان وحقوقه وواجباته. كنت قد أطلقت هذه الدعوة التضامنية من هذا المكان سابقاً(*). وأكررها الآن من جديد. ينبغي أن يحصل نوع من التضامن في مجال البحث والفكر والعمل، لأن هذا التضامن سوف يشرط نوعية الحلول المقترحة للمشاكل العديدة التي يطرحها تعايش المسلمين واليهود والمسيحيين والغربيين المعلمنين، سواء في منطقة الغرب أم في أرض الإسلام.

في نهاية المطاف: ما العمل؟

والآن، ما الذي يمكن القيام به عملياً في فرنسا؟ وفي أي اتجاه ينبغي توجيه الجهود من أجل دمج المسلمين بأفضل وأسرع ما يمكن في مجتمع مُعلْمَن إلى حد كبير؟ ينبغي علينا أن نعترف أولاً بأن المسلمين لا يمتلكون حق الكلام في فرنسا فعلياً. فحق الكلام هذا لا يعطى حتى الآن للقلّة النادرة من مثقفيهم والقادرة وحدها على إجراء مقارنة علمية بين المكتسبات

(*) كان محمد أركون قد أطلق هذا النداء بعبارات وصياغات لغوية مشابهة في ختام مداخلته عن: **حقوق الإنسان في الإسلام**. مقالة مذكورة سابقاً.



الإيجابية للفكر العربي ـ الإسلامي وبين مواقع الفكر الفرنسي بخصوص العلمنة مثلاً. أمّا في ما يخصّ جمهور العمال المغتربين فهم غير قادرين نظراً لظروفهم الثقافية والاجتماعية والسياسية السيِّئة والمنخفضة أن يبلوروا مطاليبهم بشكل دقيق، اللهمَّ إلّا عن طريق إطلاق الصرخات والاحتجاجات والشعارات. . .
(انظر بهذا الصدد مطالبتهم بأماكن للصلاة مثلاً، أو المطالبة باحترام البوليس لهم، أو رغبتهم في الحصول على الجنسية الفرنسية، الخ . .). ولكن وسائل الإعلام في فرنسا، كما في غيرها من بلدان الغرب، تقوِّي المتخيَّل السلبي (أو الصورة السلبية) المشكّلة عن الإسلام والعرب، وتقلِّص من حجم المكانة التي توليها للمثقفين الجادين والقادرين على توضيح الأمور بشكل صحيح وضروري. وأستطيع أن أقدّم هنا أمثلة دقيقة وشخصية على ما أقوله من جريدة **اللوموند** أو **الإكسبريس** أو مجلة «**النقاش**» (لوديبا) le Débat، الخ . . . وفي مواجهة الرفض الفرنسي ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الرقابة الذاتية التي يمارسها المسلمون على أنفسهم لكيلا يقولوا إلّا الأشياء التي يسهل تمريرها حالياً. هكذا نجد أن الكلام لا يسري إلّا بصعوبة في ما يخصّ هذه المسألة. وأنه لنضال صعب ودائم ينبغي علينا خوضه باستمرار من أجل التحرر من المحرّمات الدينية والسياسية دون أن نُعزَل أو نهمَّش من قبل طائفتنا الدينية أو جماعتنا القومية(١٠٢).



ولكن لكي نتقدّم في بحثنا من وجهة نظر الإسلام، وعلى الرغم من كل العراقيل والصعاب، فإني أعتقد أنه ينبغي علينا المزاوجة بين الهدفين التاليين بشكل حتمي:

١ ـ هناك، أولاً، مسألة تخصّ الطائفة الإسلامية بشكل خاص، هذه الطائفة المنخرطة في معركة مشابهة لتلك المعركة التي خاضها الوسط العمالي الغربي في القرن التاسع عشر ضد الكنيسة. إنها معركة سياسية وفكرية يمكن خوضها بأسلحة متنوعة: أقصد إمّا من خلال الأحزاب السياسية، وإمّا من خلال الجمعيات أو الروابط المدعوة «بالدينية»، وإما من خلال وسائل الإعلام عندما يُتاح لنا أن نصل إليها، وإمّا من خلال الإبداع الفني والفكري. ومن المهم والعاجل بهذا الصدد أن ننشىء رأياً عاماً كذلك الذي أنشأه الكتّاب والفلاسفة الفرنسيون في القرن الثامن عشر. فوجوده أساسي وضروري من أجل ممارسة الديمقراطية، والتدرُّب على الحوار المفقود حالياً بين الدولة والمجتمع المدني.

٢ ـ وأمّا الهدف الثاني فيخصّ مستوى أوسع وأرحب: إنه مستوى الحوار بين الثقافات، بل وحتى الحوار الذي يتجاوز الثقافات الخصوصية. فلم يعد ممكناً للمرء أن يصل إلى برِّ الأمان والخلاص عن طريق طائفته الدينية أو أمته القومية وحدها فقط. وإنما ينبغي علينا أن نتجاوز الإشكاليات و«القيم»



و«الهويات» التقليدية الموروثة داخل كل جماعة أو أمة أو طائفة أو مذهب. وينبغي علينا أن نوسِّع نقد القيمة ونعمِّمه أكثر. أقول ذلك وخصوصاً أنهم يتحدّثون اليوم بنوع من التسرّع والسهولة والسطحية عن عودة الأديان أو استيقاظ الأديان. إن اليقظة الدينية هذه وهمية من الناحية العقلية، بل وحتى خطرة، لأنها تمثّل بالأحرى نوعاً من الاستغلال الأسطوري والسياسي للعامل الديني. ولهذا السبب أرى أنّ المعركة في داخل كل تراث ينبغي أن تستطيل وتمتد عن طريق حوار الثقافات والمقارنة بين الساحات الفكرية المختلفة التي لم تطرق بعد إلّا من قبل باحثين معزولين كالمستشرقين. أقول ذلك وأنا أفكّر هنا بجوانب الضعف والمحدودية التي تحيط بالعلوم المختلفة كالأدب العام والمقارن، والتاريخ المقارن للأديان، وتاريخ العالم المتوسِّطي المتصوَّر بصفته أنتربولوجيا للماضي. كما وأفكّر بالنقد الذي يقوم به العقل العلماني أو نقد الاقتصاد السياسي الذي يهضم المعطيات الخاصة بالمجتمعات المدعوة نامية، الخ... توجد هنا مادة لشنّ ثورة ثقافية ولإجراء تحول جذري في الساحة العقلية للفكر الحديث.

إني أعرف أن العمل الذي أشير إليه هنا هو الآن في طور التنفيذ في الغرب بفضل جهود العدد المتزايد من المفكِّرين والباحثين والفنانين والكتاب. فنحن نشهد الآن في فرنسا وأوروبا والغرب بشكل عـ

حدوث مراجعات جذرية وقطيعة حاسمة مع التصورات والعقائد والمواقف النظريات، التي سيطرت زمناً طويلاً في السابق، واعتبرت بمثابة «العلمية» والكونية. ولكن هذه الكشوفات والنقاط المتقدّمة للبحث والتي حصلت مؤخراً في الغرب لا تزال حتى الآن محصورة بالدوائر الضيقة للاختصاصيين من الباحثين. ذلك أن الفكر والثقافة التي تنشرها وسائل الإعلام السمعية والبصرية لا تستمدّ غذاءها إلّا قليلاً من هذا الفكر الجديد الذي يعتبرونه صعباً جداً. فالتصوّر المسيطر الآن على مديري التلفزيون الخاضعين لذوق العدد الأكبر من الناس، يتوصّل حتى إلى إقامة حاجز مانع بين الثقافة الجماهيرية والتجريبية والمؤدلجة جداً من جهة، وبين الجهود الجارية حالياً من أجل اختراق الحدود الثقافية ثم تجذير النقد الفكري الذي انخرطت به الحداثة الحالية. وإذا ما نظرنا إلى الأمور من وجهة النظر هذه أمكننا القول بأن هناك تخفيضاً لمستوى الوضع الثقافي في كل المجتمعات الخاضعة لنفس سيطرة وسائل الإعلام. وبالتالي فيمكننا أن نفهم لماذا أنّ العرب والمسلمين المعاصرين يرفضون بعنف أي استعارة من الفكر الأوروبي أو الغربي. فهم في الواقع يجهلون التيارات الفكرية الحديثة فعلاً أو التجديدية بأصالة وابتكار، ولا يعرفون من الفكر الغربي إلّا النماذج السطحية التي تشيعها وسائل الإعلام. وبالتالي فهم يحملون عليها بحق.

هكذا نجد أنه أينما قلّبنا أبصارنا نكتشف أن أمامنا



مهاماً ضخمة وثقيلة تنتظر من يضطلع بها وينجزها. ولكنّها مهام شهية للنفس ومثيرة للعزائم والهمم. وهي بحاجة إلى كل طاقات هذا العصر وعقوله النيِّرة من أجل مضاعفة الجهود اللازمة لشق خطوط أكثر تحريراً للوضع البشري.

تأليف: محمد أركون
ترجمة: هاشم صالح
تمت الترجمة في باريس بتاريخ ١٩/١١/١٩٨٩



هوامش المترجم وشروحاته

(١) من الواضح أن الجمهور الذي يتوجّه إليه محمد أركون بالحديث هو جمهور فرنسي، أو جمهور الباحثين والمهتمّين الذين يتابعون الندوات الدورية المعروفة التي ينظّمها مركز توماس مور بالقرب من مدينة ليون. ومن عادة أركون عندما يتوجّه إلى جمهورٍ ما أن ينتقد نواقصه، لا أن يعدد محاسنه ويجامله. فهو عندما يتوجَّه نحو المسلمين أو العرب ينتقد نواقصهم والصورة الخاطئة التي يشكّلونها عن أنفسهم وعن الأوروبيين. وعندما يكون أمامه جمهور أوروبي أو فرنسي ينتقد الصورة السلبية جداً، والشائعة عن المسلمين أو العرب لدى أوساطهم. . . وهو هنا يعيب على الفرنسيين أنهم لم يستخلصوا العِبَر والدروس اللازمة من تجربتهم الطويلة لاستعمار الجزائر، فلم يدشّنوا حوار الثقافات مع العرب والإسلام كما كان متوقعاً. وربما كان السبب يعود إلى إحساس المتفوّق بتفوّقه واستعلائه على من هو أقل تقدماً منه واحتقاره. ولكن ذلك لا يعذر سبب تأخّر هذا الحوار العتيد المنتظر: الحوار العربي ـ الأوروبي، أو الإسلامي ـ الأوروبي بشكل عام.

(٢) المقصود بالإبستمولوجيا هنا (Épistemologie) علم نظرية المعرفة، أو فلسفة المعرفة، أي ليست المعرفة بحدّ ذاتها، وإنما الشروط الأولية التي تجعل المعرفة ممكنة الوجود أو صالحة. وأركون هنا يدعو إلى إبستمولوجية جديدة مضادة للإبستمولوجية الماضوية أو الكلاسيكية. وهذه الإبستمولوجية الجديدة هي التي تتبلور الآن على يد فرق الباحثين الطليعيين في شتى أنحاء العالم. وهي أكثر اتساعاً ورحابة من السابق لأنها تريد أن تهدم الحدود المرسّخة التي تفصل بين الثقافات



والشعوب المختلفة. كما أنها إبستمولوجية نقدية، أي مستعدّة للعودة على خطاها باستمرار من أجل أخذ العِبَر وتصحيح مسارها وأخطائها. إنها إبستمولوجية منفتحة ومتحرّكة لا مغلقة أو جامدة.

(٣) أي بسبب ولادته في عائلة إسلامية أو تراث إسلامي (جزائري). فالفكرة الشائعة لدى الجمهور الغربي العام هو أن المسلم لا يمكن أن يكون علمانياً أما المسيحي واليهودي فيمكنه بسهولة. وكل محاولة أركون تكمن في أن يثبت العكس. فالمسلم، كاليهودي والمسيحي، قادر على افتتاح العلمنة، وقد أثبت ذلك في الماضي عندما كانت لديه حضارة.

(٤) هذا يعني أن مفهوم العلمنة، بحسب أركون، مرادف لمفهوم الحرية. ولكن الحرية دائماً مشروطة وكذلك العلمنة، وإن كانت مشروطيتها تختلف من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى آخر. فمثلاً يمكن القول بأن العلمنة كانت موجودة في أيام المأمون والمعتزلة بشكل أكثر مما هي موجودة عليه الآن في معظم الدول العربية والإسلامية. فالأسئلة التي طرحها المعتزلة على القرآن لا يمكن طرحها الآن في أي وسط ثقافي عربي إو إسلامي. وبالتالي فالعلمنة هي، تحديداً، موقف أمام المعرفة. إنه موقف يحاول أن يكون منفتحاً وحراً إلى أقصى حد ممكن، أو إلى أقصى حد تسمح به ليس فقط الشروط السياسية والاجتماعية، وإنما أيضاً التقدّم المنهجي والمعرفي والتقني السائد في زمن ما ومكان ما. ويمكن القول بالمقابل إنه يصعب، إن لم يكن يستحيل، التحدّث عن الإسلام وحضارته بشكل موضوعي ومعقول أمام جمهور مشكّل من اليمين المتطرّف الفرنسي. كما ويستحيل التحدث عن الفرق الإسلامية المختلفة بشكل تاريخي أمام جمهور مشكّل من الإخوان المسلمين أو الأصوليين الشيعة أو غيرهم من الفرق الإسلامية النائمة على يقينياتها القطعية وأرثوذكسياتها...

(٥) وليس عائداً إلى تفوق مسبق للعنصر الأوروبي المسيحي على العنصر العربي الإسلامي بشكل جوهري وأزلي وأبدي.

(٦) يقصد أركون بالتقسيم القانوني هنا فصل الكنيسة عن الدولة. وهو يعتبر أنّ العلمنة شيء أكبر من ذلك وأعمق وأشدّ اتساعاً.



صحيح أنّ فصل الدين عن الدولة ضروري من أجل المساواة بين المواطنين وتشكيل النسيج المتين للمجتمع المدني. ولكن العلمنة تشمل ذلك وتتجاوزه كما سيتّضح في ما بعد. وعلى أي حال فإن فرنسا قد حقّقت ذلك منذ زمن طويل، وبقي عليها أن تحقق المرحلة الثانية من مراحل العلمنة. ولكن المجتمعات الإسلامية لم تحقق حتى الآن لا المرحلة الأولى ولا الثانية.

(٧) هذا يعني أنه لا يكفي أن ننتج المعرفة أو نكتشف الحقائق، وإنما ينبغي أن نعرف أيضاً كيف نوصلها إلى الجمهور. وهنا تطرح نفسها كل مشكلة التواصل والتوصيل في المجتمعات الحديثة. فالكثير من الباحثين قد يبقون هامشيين إذا لم يعرفوا كيف يوصلون نتائج بحوثهم إلى الجمهور الواسع والعريض.

(٨) يشير أركون هنا إلى الصراع الذي جرى عام (١٩٨٤) في عهد الاشتراكيين بين أتباع المدرسة الخاصة (الكاثوليكية أساساً)/ والمدرسة العامة. وهو يرى ضرورة إعادة طرح مشكلة العلمنة بطريقة مختلفة عن السابق. وقد ابتدأ بعض الباحثين والمسؤولين الفرنسيين الكبار يتحدّثون اليوم عن ضرورة بلورة **«العلمنة الجديدة»** (La nouvelle laicité).

(٩) ربما كان أركون يبدو هنا قاسياً تجاه الفرنسيين، فالتجربة الفرنسية للعلمنة هي من أعرق التجارب في التاريخ كما سيوضح في ما بعد. ولكن هناك دائماً تفاوت بين المثال/ والواقع أو بين النظرية/ والتطبيق. والفرنسيون يحاولون اليوم بلورة علمنة جديدة أكثر اتساعاً من علمنة القرن التاسع عشر كما ذكرنا سابقاً. ولكن دون أي تنازل عن المكتسبات الإيجابية لعلمنة القرن التاسع عشر التي أتاحت تشكيل فرنسا الحديثة والقضاء على حروب الأديان والمذاهب (بين الكاثوليك/ والبروتستانت بشكل خاص). ولكن هذه هي طبيعة أركون، فعندما يتوجّه إلى جمهور ما ينتقده بعنف في وجهه...

(١٠) يقصد أركون بالعلمانويين الصراعيين (les laicistes militants) أولئك المتطرفين الذين يرفضون أي دراسة للأديان، حتى من وجهة نظر ثقافية أو تاريخية. فالأديان ينبغي أن تحذف كلياً ليس فقط كشعائر وعبادات (في المدارس العامة بالطبع) وإنما أيضاً كمادة للدراسة العلمية. ولكن الفرنسيين أصبحوا يتحدّثون



اليوم عن ضرورة إدخال «مادة تاريخ الأديان» في المدارس العامة مع استبعاد تعليم الشعائر والطقوس أو العبادات لأيّ دين كان. بالطبع، فالشعائر تمارس في أماكنها (أي الكنيسة أو المعبد، أو الكنيس أو الجامع) وليس في الفضاء العام للمجتمع أو في المدرسة. فالأطفال الصغار ينبغي ألّا يتعوّدوا على التفرقة الطائفية والمذهبية منذ نعومة أظفارهم، وإلّا فإن الحروب الأهلية مؤكدة في ما بعد. وقد دفعت فرنسا ثمنها غالياً في السابق.

(١١) المسلمون يستهزئون بفكرة العلمنة ويعتبرونها شيئاً يخصّ المسيحية ولا حاجة لهم بها. لماذا؟ لأن الإسلام دين ودنيا كما يقولون ويردّد معهم المستشرقون نفس المقولة. لكأن المسيحية لم تكن ديناً ودنيا طوال العصور الوسطى وحتى مشارف الحداثة! ثم إنهم يقولون بأن العلمنة موجهة ضد طبقة الكهنوت أساساً، وبما أن هذه الطبقة غير موجودة في الإسلام بالشكل الهرمي والمراتبي المعروف، فإن العلمنة لا تخصّ الإسلام ولا تعنيه!... وإذا قيل لهم بأن البروتستنتية لا تعرف التشكيلة الهرمية للطبقة الكهنوتية المعروفة لدى الكاثوليك، ومع ذلك فهي تعترف بالعلمنة، فإنهم يحيرون جواباً ولا يعرفون كيف يردّون... هذا بالإضافة إلى أنه ليس صحيحاً القول بعدم وجود طبقة كهنوت في الإسلام (أو مشائخ). إنها موجودة ولكن بشكل مختلف عمّا هو عليه الحال لدى الكاثوليك. فليس جميع المشائخ بنفس الدرجة والأهمية. وفتوى شيخ الأزهر أكبر أهمية بكثير من فتوى شيخ عاديّ مغمور. يُضاف إلى ذلك التنظيم المراتبي الهرمي الموجود لدى الشيعة.

(١٢) المقصود بالحيادي هنا اللامبالي الذي يساوي بين كل الأديان بمعنى أنه يرفض الخوض في دراستها كلّها، وبالتالي فلا يتحمّل أية مسؤولية معرفية. وهذا موقف سهل لا يكلّف صاحبه شيئاً يذكر.

(١٣) الشيء الذي يريده أركون في الواقع هو دراسة مقارنة للأديان وليس دراسة منفصلة لتاريخ كل دين على حدة فقط. وهذا هو المنظور الأنتربولوجي الواسع الذي يريد فرضه على دراسة الظاهرة الدينية، أية ظاهرة دينية كانت، وفي أي مجتمع كان.



ولكن هذا المنظور الواسع الذي يهدم جدران الخصوصيات والعصبيات المتجذرة في النفوس يلقى مقاومة عنيفة من قبل الكثيرين بسبب حنينهم للماضي وإلفتهم العتيقة لمقولاته وتحديداته التي رضعوها مع حليب الطفولة. وبالتالي فهم يبقون سجيني القوالب التيولوجية واللاهوتية الكلاسيكية، ولا يستطيعون الانفتاح على النظرة الأنتربولوجية الحديثة.

(١٤) بحسب المنظور الذي يتبعه أركون فإن الظاهرة الدينية لا تنطبق فقط على الأديان التوحيدية الثلاثة (أو أديان الوحي) وإنَّما تخصّ أيضاً بقية الأديان كالبوذية والكونفوشيوسية وكل تجليات التقديس في كل مجتمع بشري. ذلك أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع بشري بدون تقديس أو حرام (Sacré). والديانات التعدّدية أو الوثنية تمثّل التقديس في مجتمعاتها، مثلها في ذلك مثل الأديان الأخرى. وبالتالي فالمنظور الإنتربولوجي الحديث (أي الإنسان والمقارن) يرفض استبعادها من ساحة الدراسة والاهتمام كما تفعل النظرة التقليدية المعروفة التي تدين هذه الأديان سلفاً.

(١٥) علم العِراقة أو الإناسة أي الإتنولوجيا (Ethnologie) هو علم نشأ وازدهر في القرن التاسع عشر أثناء اكتشاف الشعوب الأوروبية للشعوب الأخرى عن طريق الحملات الاستعمارية. وفي الماضي كان هذا العلم مخصصاً فقط لدراسة الشعوب المدعوّة «بدائية» أو «متوحشة» أو «باردة» تمييزاً لها عن الشعوب «الحضارية» أو «المدجَّنة» أو «الساخنة والتاريخية». وقد وضعنا كل هذه المصطلحات بين قوسين لأن الأشياء نسبية أكثر مما أوهمتنا به النظرة الكلاسيكية والعرقية. وأما علم السوسيولوجيا (أي الاجتماع) فكانوا يخصّصونه فقط لدراسة المجتمعات الأوروبية. واليوم انهدمت الحدود والجدران بين كلا العلمين على يد مفكرين أحرار من أمثال بيير بورديو مثلاً (Piere BOURDIEU).

(١٦) ربما كان هذا الاستبعاد عائداً إلى أن أوروبا قد تجاوزت المسألة الدينية كقضية اجتماعية وسياسية حادّة (حروب الأديان والمذاهب منذ القرن السادس عشر). وبالتالي فأصبحت مشغولة بقضايا أخرى، هذا في حين أنّ العالم الإسلامي أو



العربي لا يزال يتخبَّط في «حروب أديانه ومذاهبه»، وبالتالي فالدين يشكّل مشكلة حاضرة وحارقة في كل مكان. ينبغي ألّا ننسى أن هناك تفاوتاً تاريخياً بين أوروبا/ والعالم الإسلامي. وبعضهم يقيس هذا التفاوت زمنياً بمائة وخمسين إلى مائتي سنة. (مسافة الثورة الفرنسية).

(١٧) المجتمع كالفرد لا يعترف بحقيقة دوافعه أو واقعه الحقيقي وإنما يخفيه لكي يقدّم عن نفسه صورة أخرى أكثر بريقاً ولمعاناً. ولكن العلوم الاجتماعية والإنسانية هي وحدها القادرة على تعرية عملية التمويه هذه وكشف القناع عن وجه المجتمع لكي يستبين على حقيقته بكل تركيبته وبنيته ووظائفيته. كل مجتمع وكل فرد يخلع قناعاً على نفسه لكي يبدو على غير حقيقته، لكي يبدو كما يريد أن يبدو عليه.

(١٨) كل كلام أركون هذا يهدف إلى شيء واحد هو: تبيان التفاوت الفاضح بين الخطاب الإيديولوجي السائد في الجزائر وغيرها من البلدان العربية من جهة/ وبين حقيقة الواقع وقواه الحية والتاريخية من جهة أخرى. والواقع أن الخطاب الإيديولوجي الذي ساد طوال أربعين عاماً وحتى اليوم يحجب الصورة الحقيقية لكل المجتمعات العربية أو يشوِّهها.

(١٩) بالطبع لا ينكر أركون ديمقراطية بلدان كفرنسا وألمانيا وإنكلترا، الخ.. ولكنه يريد أن يقول بأن الديمقراطية تظلّ دائماً ناقصة، ونظلّ دائماً بحاجة إلى المزيد من الديمقراطية. أمّا في بلداننا فالحدّ الأدنى من الديمقراطية معدوم تماماً. وانتقاداته لنواقص النظام الديمقراطي لا تعني أبداً أنه ضد مبدأ الديمقراطية. فهذا شيء مفروغ منه.

(٢٠) يفرق أركون هنا بين الساحة الفكرية (le champ intellectuel) والساحة الثقافية (le champ culturel) على الرغم من التجاور بينهما لأنّ الأولى أقرب للفلسفة والبحوث العلمية، في حين أن الثانية تشمل النشاطات الفنية كالشعر والأدب والرقص والسينما والمسرح، وما إليها.

(٢١) المقصود أن كل لغة تعبّر عن الواقع مضطرة بطبيعة الحال للتركيز على بعض جوانبه أو ظواهره وإهمال الجوانب الأخرى. فالواقع أكثر غزارة وتعقيداً من أي لغة وأي خطاب. فاللغة



خطية مستقيمة بالضرورة. وأمّا الواقع فهو صاعد نازل ومتفرع في كل الاتجاهات.

(٢٢) هذا يعني أنّ جذور الأديان كلها أو بالأحرى الحاجة الدينية هي شيء واحد في نهاية المطاف، وبالنسبة لأعماق كل فرد أو مجتمع بشري.

(٢٣) المقصود القوالب التيولوجية الموروثة التي ترسِّخ خصوصية كل دين وتعزله عن أي علاقة مع الأديان الأخرى لكي يبدو فريداً من نوعه ومتفوقاً على كل ما عداه. ولكن في ما وراء كل هذه الخصوصيات المركبة تيولوجياً تقبع جذور عميقة واحدة هي التي يصفها أركون. وهي التي تكشفها المنهجية الإنتربولوجية المقارنة التي تتوصّل للقبض على العناصر المشتركة بين كل البشر.

(٢٤) المقصود أنها متعلّقة بالظروف التي نشأت فيها وتأثَّرت بها في لحظة زمنية معينة ومحددة من لحظات التاريخ. ولكن المؤمن التقليدي يعتقد أنها كانت موجودة منذ البداية، أو منذ الأزل وأنها تتعالى، بالتالي، على التاريخ والتاريخية. ولكن المنهج التاريخي الحديث يبين لنا بسهولة لحظة منشأ كل الشعائر (من صلاة، وصوم، وحج، الخ . . .) وعلاقتها بالشعائر السابقة عليها سواء في المجتمع العربي القديم أم في الأديان التوحيدية الأخرى أو حتى في أديان الشرق الأوسط القديمة. ما هو أعمق من الشعائر الخارجية والظاهرية في كل دين هو العاطفة العميقة التي تربض تحتها أو خلفها، هو الحاجة الدينية أو البنية الأساسية التي تحكَّمت بنظرة البشر للعالم طوال قرون وقرون والتي أدت إلى اختراع هذه الشعائر والطقوس.

(٢٥) بالطبع ينبغي ألّا يفهم القارىء أنّ أركون ضد العقل والعقلانية إذا ما قرأ هذه العبارات! فالرجل يتحدَّث من أكثر المواقع الابستمولوجية والعقلانية تقدّماً في عصرنا الراهن. وإيمانه بالعقل والعقلانية لا حدود له. ولكن مفهوم العقل تغيّر عمّا كان عليه في العصر الكلاسيكي. وقد بيّن ميشيل فوكو في أطروحته الشهيرة عن «تاريخ الجنون في العصرالكلاسيكي» مدى التداخل الكائن بين العقل/ واللاعقل، أو الخيال والشطحات في ذهن كل إنسان، وحتى في ذهن أكبر العقلاء.



فالعقل الجامد الناشف الخالص من كل شيء وغير المختلط بأي شيء آخر أصبح مفهوماً قديماً بالنسبة للنظرة الإبستمولوجية الحديثة. إن العقل بحاجة إلى طراوة الخيال وحلاوة الوهم لكي يتحرَّك ويشتغل وينجح في التوصل إلى نتيجة ما. أما العقل الأدواتي والحسابي البارد الذي أوصلنا إليه عصر التكنولوجيا باعتباره قمّة العقل والعقلانية، فقد أصبح يتعرّض الآن للنقد الشديد على يد كبار المفكرين من أمثال يورغين هابرماز أو مدرسة فرانكفورت من قبله (أدورنو). هناك عقل وعقل وليست كل العقول متساوية. فمثلاً عندما يبلور أركون في مكان آخر مفهوم العقل الإسلامي الكلاسيكي فإنه يتحدّث عن عقل خاص مشروط بالزمان والمكان والامكانيات.

(٢٦) هنا أيضاً ينبغي أن نتوقف طويلاً مع أركون لكيلا يحصل أي سوء تفاهم مع القارىء العربي. فالمسألة دقيقة وشائكة وخطرة. فأولاً، في ما يخصّ العقل اللاهوتي الجبار الذي سيطر على الغرب طوال قرون عديدة، كان عالم اللاهوت هو الذي يحدّد ماهية العقل الكامل والمعصوم عن طريق احتكاره لتفسير النصوص. ولكننا نعلم أنّ النصوص المقدّسة مفتوحة على العديد من المعاني، وبالتالي فإن تجميدها على معنى واحد لاستخراج تحديد العقل الكامل والإلهي يعني ممارسة التعسف ليس إلاّ. نقول ذلك وخصوصاً أن المفسِّر (أي عالم اللاهوت) هو إنسان بشري وليس معصوماً ولكنه يوهم العامة بأنه معصوم. وبالتالي فإن احتكاره للمعنى الوحيد الشرعي ليس مقبولاً من وجهة نظر معرفية أو حتى دينية. وذلك لأن هناك عدة خطوط تيولوجية لاهوتية داخل نفس الدين الواحد، وليس خطاً واحداً (الخط الكاثوليكي، الخط البروتستانتي، الخط الأرثوذكسي). وداخل الإسلام (الخط السني، والخط الشيعي، والخط الخارجي وتفرعاتها العديدة). ثم جاء ديكارت والعقل العلمي الحديث الذي حرَّر البشرية الأوروبية من أسر الدوغمائيات السابقة والنزعة المدرسية السكولاستيكية وفرض سيادة الذات: أي **سيادة العقل البشري القائم على التفحص والتجريب والقياس الرياضي الدقيق**. والشيء الذي ينتقده أركون هنا ليس هذا التحرير الكبير وإنما تحوّل العقل الديكارتي



بمرور الزمن إلى عقل جامد ومتصلّب ومتخشّب كما يحصل لكل العقول المؤسِّسة للحركات التاريخية الكبرى. وهذا النقد الذي يوجهه أركون للعقل الديكارتي أصبح مقبولاً في البيئات العلمية الفرنسية والأوروبية بعد بحوث ميشيل فوكو ويورغين هابرماز ونقدهما لشمولية العقل الكلاسيكي الأوروبي. فديكارت عندما فرَّغ العقل من أي عاطفة أو خيال واعتبر الخيال بمثابة «مجنونة المسكن» (la folle du logis) على طريق المجاز، فإنه قد أسّس الحضارة الأوروبية، العلمية والصناعية الحديثة. ولكنه في الوقت ذاته قضى على طراوة الخيال ومساهمته في صنع الحضارة وفي أي عمل من أعمال الإنسان. ثمَّ تحول هذا العقل في عصرنا الأميركي والتكنولوجي والاستهلاكي الراهن إلى عقل تقني ضيِّق وحسابي بارد جداً جداً... هذا ما يدينه أركون فقط، وليس العقل بشكل عام أو عقلانية رينيه ديكارت في لحظة انبثاقها الأولية وقبل أن تتحوّل إلى أرثوذكسية جامدة بعد عدة قرون.

(٢٧) بمعنى أن الدراسة العلمية المقارنة لظاهرة الوحي لمَّا تبتدىء بعد بالشكل المطلوب. فكل طائفة أو دين كبير ينغلق على وحيه الخاص معتبراً إياه بمثابة الوحي الصحيح، أي الوحي الذي يقف فوق الزمان والمكان ويتجاوز التاريخ. ثم يسفِّه في الوقت ذاته وحي الأديان الأخرى المنافسة، وكأنه وحي مزيَّف أو محرَّف. ولكننا نعلم أنه يشكّل بالنسبة لأصحابه مطلق الحقيقة، أو الحقيقة المطلقة. فكيف نخرج من هذا المأزق؟ نخرج عن طريق الانفتاح على الآخرين والقيام بالدراسة المقارنة والاعتراف بالتجربة الروحية للأديان الأخرى، ثم التركيز بشكل خاص على مسألة العلاقة بين الوحي والتاريخ. والشيء الذي فعله العصر الوضعي منذ القرن التاسع عشر هو أنه طوى صفحة الوحي دون دراسة أو تفحص جدّي، واعتبر أنها تعود إلى زمن مضى وانقضى، وبالتالي فلا داعي للاهتمام به. أما اليوم فنلاحظ ظهور اهتمام معرفي جديد بالظاهرة الدينية وظاهرة الوحي بشكل عام. ولكن هذا الاهتمام لا يعني العودة إلى الماضي وأساليبه وقيمه، وإنما يعني إلقاء أضواء جديدة على ظاهرة قديمة قِدَم التاريخ.



(٢٨) كانت الماركسية الأرثوذكسية قد حسمت الأمور بنوع من التسرّع عندما أعلنت بأن العامل الاقتصادي هو الحاسم في التاريخ وفي كل الظروف والأحوال. وعندما أعلنت أيضاً بأن العامل الديني ينتمي إلى طبقة البنية السطحية لا البنية العمقية التحتية لتشكيل التاريخ (بنية فوقية). ولكننا نعلم اليوم من خلال اكتشافات علماء الأنتربولوجيا المعاصرين أن الأمور أكثر تعقيداً من هذه التبسيطية الفجة التي يزعمون. فالتاريخ لا يحسم عن طريق عامل واحد عادة وإنما عن طريق عدة عوامل. وأحياناً يكون هذا العامل أكثر أهمية من ذاك بحسب الظروف والأحوال المعاشة. يُضاف إلى ذلك بأن عامل الخيال أو الأسطورة أو «البنية الفوقية» قد يتحوّل أحياناً إلى قوة مادية ضاغطة على مصير التاريخ والمجتمعات البشرية، مثله في ذلك مثل العامل المادي العادي وأكثر. عندئذ تتحوّل «البنية الفوقيّة» إلى بنية تحتية حقيقية.

(٢٩) يقصد أركون بالمتخيَّل الكبير هنا ذلك الوهم الكبير المسيطر على وعي الملايين الذين يعتقدون بأنه لا يمكن أن توجد سلطة غير مرتبطة بالسيادة الدينية. والغريب أن هذا الوهم لا يزال مستمراً حتى الآن على الرغم من الطابع القسري والعنيف للسلطات والأنظمة السياسية. ولكن هذه الغرابة تزول إذا ما عرفنا أنّ الوهم المذكور قد تشكّل منذ عهد الأمويين عندما قبل الفقهاء أن يخلعوا رداء الشرعية على النظام الجديد الذي وصل إلى السلطة عن طريق القوة المسلّحة لا عن طريق الشرعية الدينية. وبالتالي فالوهم قديم وعريق الجذور. وعندما يستمرّ وهم كهذا منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم مروراً بالعباسيين والفاطميين والأتراك. الخ.. فإنه يصبح أحد المعطيات الكبرى للتاريخ. هكذا يتحوّل الوهم إلى حقيقة مادية توجّه مسار التاريخ.

(٣٠) المقصود **بالخطاب الاجتماعي** (le discours social) خطاب الكم الأكبر من البشر في المجتمع، فهو إذن خطاب جماعي وليس خطاباً فردياً. إنه خطاب مجتمع بأسره.

(٣١) بمعنى أن العقل الإسلامي الكلاسيكي كان محصلة لعملية الشدّ والتجاذب بين تيارين متصارعين في تلك الفترة: تيار أهل



الحديث والنقل/ وتيار أهل الرأي والعقل. (أو التيار الفقهي/ والتيار الفلسفي). وكل منهما اضطر لأن يقدّم بعض التنازلات للآخر.

(٣٢) المقصود هنا المتخيَّل الجمهوري الذي تشكّل بعد الثورة الفرنسية، والذي حل محل المتخيّل الكاثوليكي والملكي القديم. وهذا المتخيّل هو الذي يشغل وعي الفرنسي الحالي الذي درس في المدرسة العلمانية والجمهورية التي أسسها جيل فيري في القرن التاسع عشر. وعندما نقول «قيم جمهورية» في فرنسا فكأننا نقول «قيم علمانية». فهما متطابقتان.

(٣٣) إنها شائعة في أوساط المسلمين كما هي شائعة في أوساط المستشرقين. وهي شائعة إلى درجة أنها لا تقبل النقاش! إنها مسلّمة وبدهية بالنسبة لوعي الجمهرة الكبرى من المسلمين. ولكن الواقع غير ذلك تماماً. فالإسلام لا يخلط بين الروحي والزمني، ولا يفصل بينهما. وصنع المجتمع ودرجة تطوره هي التي تفرض الخلط/ أو الفصل. فعندما كانت المجتمعات الأوروبية تعيش مرحلة العصور الوسطى المسيحية كانت تخلط أيضاً بين الروحي/ والزمني. وعندما انقلبت بنيتها الاقتصادية والاجتماعية عن طريق التصنيع والثورة العلمية والفكرية الحديثة راحت تفصل بينهما... هذه هي حقيقة الأمور بكل بساطة، وليست متعلقة بخصوصية للإسلام تفرقه عن كل الأديان كما يزعمون... وعندما كان الإسلام يعيش الحضارة الكلاسيكية شهد بعض العلمنة...

(٣٤) لأن التركيز على النموذج الأوروبي فقط يجعل منه نموذجاً مطلقاً ومضخّماً يقع خارج الزمان والمكان. وهذا ما حاولت أن تفرضه عقيدة التفوق الأوروبي على بقية شعوب الأرض رافضةً إجراء أي مقارنة بينه وبين التجارب الأخرى لأنه لا يمكن أن توجد تجربة في العالم تشبهه بحسب رأيها.

(٣٥) يفسِّر أركون ظاهرة نجاح الحضارة الأوروبية ورسوخها بعامل الاستمرارية التصاعدية الذي حظيت به منذ القرن السادس عشر. هذا في حين أن التطوّر العقلاني والحضاري في المجال العربي الإسلامي كان متقطِّعاً وقصير الأمد (لحظة هارون الرشيد، لحظة المأمون، لحظة عضد الدولة). وانهيار



البورجوازية التجارية أدّى إلى انهيار الحضارة العربية ـ الإسلامية في العصر الكلاسيكي. وذلك لأن القوة المادية هي دعامة النهضة العقلية وحرية التفكير في كل مكان من العالم. (انظر مثلاً نهضة هولندا في القرنين السادس عشر والسابع عشر وحرية التفكير السائدة فيها آنذاك بالقياس إلى كل عموم أوروبا). كان المفكّرون الأوروبيون الأحرار ينشرون كتبهم فيها، وليس في فرنسا أو إنكلترا.

(٣٦) قبل انتصار مفهوم الغرب بالمعنى العلماني للكلمة كانت أوروبا كلها تدعى بالعالم المسيحي (La Chrétienté) ثم أصبحت تدعى بالغرب (L'Occident).

(٣٧) فيرنان بروديل هو أهم مؤرّخ فرنسي معاصر (١٩٠٢ ـ ١٩٨٥). وقد درس الحضارة الأوروبية منذ لحظة صعودها وحتى بلوغها أوج انتصارها في كتابه الكبير التالي:

Fernand BRAUDEL: Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe Siècles Paris, Armand Colin 1980.

الحضارة المادية، الاقتصاد والرأسمالية بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر. باريس، منشورات أرمان كولان ١٩٨٠ في ثلاثة أجزاء ضخمة.

ولا يمكن أن نفهم كيفية تشكل أوروبا الحالية إلّا بقراءة هذا الكتاب المرجعي الأساسي الذي يشير إليه أركون عرضاً هنا.

(٣٨) يعني أركون بذلك انسحاب الساحة الدينية من الحياة العامة لكي تحشر في الحياة الخاصة للفرد بدلاً من هيمنتها السابقة على الفضاء العام للمجتمع ككل.

(٣٩) من هنا الطابع المقارن والمستمر لبحوث أركون. فبالمقارنة تتوضّح الأشياء وتبدو على حقيقتها. ولذلك فهو يذكر دائماً التجربة المسيحية والتجربة اليهودية أثناء تحليله للتجربة الإسلامية.

(٤٠) هذه الحيادية الباردة للمستشرقين تخبّىء وراءها موقفاً إبستمولوجياً أقل حيادية بكثير. فهم في الواقع يعتقدون بتفوق المسيحية على الإسلام أو باختلافهما الجذري إلى درجة عدم وجود أي رابطة بينهما أو بأن الإسلام ليس إلّا نسخة مكرورة



عن المسيحية واليهودية. وبالتالي فهم يرفضون مبدأ الدراسة المقارنة كما هي ممارسة عليه اليوم من قبل علوم الإنسان والمجتمع، وخصوصاً علم الأنتربولوجيا. ولهذا السبب كانت ثورة أركون المنهجية والإبستمولوجية على منهجية الاستشراق الكلاسيكي. فهو لا ينطلق أبداً من مبدأ التفوّق المسبق لأي وحي على الوحي الآخر.

(٤١) المنهجية الفللوجية هي منهجية الاستشراق الكلاسيكي كلّه. وهي تتمثّل في تحقيق المخطوطات وطباعتها، وقراءة النصوص قراءة لغوية تقليدية تكتفي بملاحقة التأثيرات التي تتركها النصوص السابقة على النصوص اللاحقة. وبما أن القرآن قد جاء بعد التوراة والأناجيل من حيث التسلسل الزمني فإنهم يستمتعون كل الاستمتاع في البحث عن تأثيرات الكتب الدينية السابقة فيه (سواء من حيث الكلمات أو الموضوعات..). وبالتالي فهم يستنتجون أن القرآن ليس إلّا تكراراً للتوراة والأناجيل... أنه فقط مجرد تقليد...

(٤٢) دائماً يفرِّغ التقليديون مضامين العقائد الدينية من أي علاقة لها بالوسط والظروف التي انبثقت فيها وتبلورت لأول مرة. إنهم يعتبرونها بمثابة الجواهر الثابتة التي تقف فوق الزمان والمكان. وهذه هي ميزة تاريخ الأفكار التقليدي المرتبط بالمنهجية الفللوجية والسائد في جهة الاستشراق. أمّا تاريخ أنظمة الفكر كما بلوره ميشيل فوكو والعلم الحديث كله، فلا يعترف بانفصال الأفكار عن الواقع بهذا الشكل، ولا يعترف بانفصالها عن بعضها البعض، وإنما هي منتظمة في مجموعة أو سلسلة متكاملة تدعى: **بنظام الفكر السائد في بيئة معينة وزمن معين**.

(٤٣) يقصد أركون بذلك أن الإسلام الذي تعرَّف عليه الغرب أول ما تعرَّف لم يكن إسلام الحضارة الكلاسيكية في عصرها الذهبي، وإنما إسلام المرحلة السكولاستيكية والتكرارية الرتيبة. من هنا نتجت كل تلك الأحكام المسبقة والكليشهات عن الإسلام والمسلمين في أوروبا والغرب عموماً («المسلم تواكلي قدري»، «المسلم مستسلم للأوضاع والظروف»، «الإسلام ضد التقدّم والحضارة»، الخ...).

(٤٤) المقصود بالإنسية الكونية هنا إنسية العصر الكلاسيكي الأوروبي



التي ادَّعت الكونية والعالمية، ولكنها في الواقع مرتبطة بظروف محلية على الرغم من كل إبداعيتها وحيويتها. كما أنها إنسية نظرية أو تجريدية أكثر مما هي واقعية أو فعلية. وقد تعرَّضت مؤخّراً للانتقاد على يد بعض مفكري فرنسا وأوروبا كميشيل فوكو أو جيل ديلوز مثلاً.

(٤٥) هذا يعني أن الأدبيات اللاتاريخية واللاعلمية عن الإسلام لا تزال أكثر بكثير من الكتابات العلمية والتاريخية. وهذا الكلام ينطبق على الوضع في كلتا الجهتين العربية ـ الإسلامية والأوروبية ـ الغربية. وبالتالي فالصراع غير متكافىء بين قوى التقدم والتطور/ وقوى المحافظة والجمود.

(٤٦) يميل الأوروبيون إلى أن يلصقوا كل تصرف أو كل عادة سائدة في المجتمعات العربية بالقرآن... فالمسلم يتصرَّف بهذه الطريقة لأن القرآن قال له هكذا، والمسلم يمتنع عن هذا الشيء لأن القرآن نهاه عنه، الخ.. والواقع أن القرآن شيء، وتصرّفات البشر في المجتمع شيء آخر. فالقرآن خطاب ديني ذو لغة مجازية عالية ومتعالية، ولا يمكن تجميده في قوالب محدَّدة أو قوانين جامدة كما فعل المسلمون في ما بعد. (وكما فعل المسيحيون بالإنجيل أيضاً، ينبغي ألاّ ننسى ذلك). فالتركيبات التيولوجية واللاهوتية قد تبلورت في ما بعد وجمَّدت لغة القرآن الرمزية في قوالب محددة لضبط أنواع السلوك في المجتمع. وعندئذ قوَّلوا القرآن ما أرادوا أن يقولوه وطبقاً لحاجيات وظروف زمانهم. ثم مرَّ الزمن وغطّى على هذه التركيبات التيولوجية واتخذت صفة المعصومية والتعالي والقداسة. وأصبحت في نفس مكانة القرآن، هذا في حين أنها من صنع البشر تماماً (أي الفقهاء).

(٤٧) بهذا المعنى فإن الجاحظ أو تلميذه التوحيدي هما أكثر حداثة من كبار منظّري التيارات الإسلامية والعربية السائدة اليوم!...

(٤٨) هذا يعني أن أدوات الحداثة وتقنياتها المتطورة يمكن أن تستخدم من أجل التحرر والإبداع، بقدر ما يمكن أن تستغل لغايات القمع والتدجين وضبط الحريات. وقد بينَّ ذلك بشكل رائع ميشيل فوكو في كتاباته العديدة (انظر دراساته عن المصحّ النفسي، والسجن).



(٤٩) هذا هو الموقف الإبستمولوجي (أي المعرفي) الذي يتبنّاه أركون كباحث وكمفكر. إنه موقف متحرّك وقلق ويقظ، يرفض أن يتجمد أو يثبت على مواقع نهائية ثابتة.

(٥٠) يقصد أركون بالموقف الارتيابي الشكوكي ذلك الموقف العدمي والعبثي السائد لدى العديد من المثقفين الأوروبيين حالياً. وهناك فرق بين الموقف الشكّاك الذي لا يؤدّي إلّا إلى العقم والموت، وموقف الشك المبدع للحقائق الجديدة.

(٥١) مصطلح الأركيولوجيا أصبح شائعاً في البيئات العلمية منذ أن كان ميشيل فوكو قد اخترعه وعمّمه في أواسط الستينات (**أركيولوجيا العلوم الإنسانية، أركيولوجيا المعرفة**، الخ...). ومن الواضح أن كلمة أركيولوجيا مستخدمة هنا بالمعنى المجازي لا بالمعنى الحرفي (أي بغير معنى علم الآثار والأركيولوجيا). المقصود بالكلمة هنا البحث عن عمق الأشياء والنبش عن جذورها، من أجل معرفة كيف انبثقت وتشكّلت لأوّل مرة. ومصطلح أركيولوجيا المعنى يعني أن المعنى ليس نهائياً ولا أزلياً كما تتوهّم النظرية المثالية الشائعة. وإنما له لحظة تشكّل وانبثاق، مثلما أنّ له لحظة تفسُّخ وانهدام لكي يحلّ محله معنى آخر جديد...

(٥٢) مصطلح الأرثوذكسية هام جداً من أجل فهم فكر أركون وفكر العلوم الإنسانية الحالية بشكل عام. ولا علاقة لمعناه هنا بالمذهب الأرثوذكسي في المسيحية. فالمعنى الاصطلاحي هنا قد ينطبق على الماركسية فنقول الماركسية الأرثوذكسية مثلاً. وهو يعني بشكل عام مجموعة المبادىء أو المسلّمات والبدهيات المشكّلة للاعتقاد الإيماني التي لا يمكن الخروج عليها دون معاقبة صارمة. وبهذا المعنى يتحدّث أركون عن الأرثوذكسية الإسلامية التي تتفرّع بدورها إلى أرثوذكسيات سنية أو شيعية أو خارجية وتفرعاتها العديدة. الفرق الوحيد بينها هو أن الأرثوذكسية السنية كانت هي الظافرة في معظم الأحيان، وبالتالي فكانت تطرح نفسها بشكل مطابق «للإسلام الصحيح»، وما عداها هرطقات وبدعاً. ولكن الأرثوذكسية الشيعية مارست نفس الدور عندما أتيح لها أن تنتصر. انظر مثلاً حالة إيران وسيطرة المذهب الشيعي بصفته الخط الإسلامي الوحيد والصحيح دون غيره.



(٥٣) يقصد أركون بذلك أن الصراع لا يزال مستمراً منذ تدخل الظاهرة القرآنية وحتى اليوم بين قطاعات المجتمع «المتوحّش» / وقطاعات المجتمع المدجَّن الذي تسيطر عليه الدولة الرسمية والكتابة واللغة الفصحى والأرثوذكسية الدينية. وهذا الصراع هو ما يدعى أيضاً بالصراع ما بين الإسلام الرسمي / والإسلام الشعبي.

(٥٤) أي مستوى التحليل التاريخي / ومستوى التحليل المثالي والتقديسي الذي يتجاوز التاريخ ومعطياته المحسوسة.

(٥٥) هذا الموقع الإبستمولوجي الذي يحاول أركون أن يحتلّه هو نفسه موقع العلوم الإنسانية والاجتماعية السائدة حالياً في البيئات الغربية الطليعية (أي بيئات كبار الباحثين العالميين). وهو موقع يرفض أن يكون نهائياً أبداً أو ثابتاً. إنه متحرك ومتموّج يصحِّح نفسه باستمرار، ويعود على خطاه إبستمولوجياً كلما قطع مرحلة ما لكي يرى أين أخطأ وأين أصاب...

(٥٦) المقصود بالجوهراني والماهوي هنا الثابت الذي لا يتغيّر ولا يتحوّل. إنه التصوّر الذي يرسِّخه التراث الأرثوذكسي في كل البيئات التقليدية.

(٥٧) إنها معركة تستهدف زعزعة (وبالتالي زحزحة) كل الأحكام المسبقة السائدة في الجهة الإسلامية/ كما في الجهة الأوروبية أو الغربية.

(٥٨) بمعنى أن على المؤمنين التقليديين ألّا يخشوا من الانخراط في ذلك على إيمانهم. فهذه العلوم لا تؤدِّي بالضرورة إلى ضياع الإيمان، وإنما توصلنا في نهاية المطاف إلى إيمان جديد أكثر اتساعاً ورحابة من الإيمان السابق، الضيق والمتعصّب في أحيان كثيرة. فالإيمان له تاريخ أيضاً. وهناك إيمان وإيمان...

(٥٩) فلسفة الشك والارتياب ظهرت على يد ماركس ونيتشه وفرويد، كل في مجاله الخاص واكتشافه المختلف لعمق الحقيقة الإنسانية. فالأوّل انتقد المثالية من خلال إهمالها لدور العامل الاقتصادي في التاريخ. والثاني انتقدها من خلال مفهومها للأخلاق والقيمة. والثالث انتقدها من خلال جهلها كلياً بمنطقة اللاوعي...



(٦٠) هنا يبدو موقف أركون واضحاً لا جدال فيه من حيث تبني الحداثة العقلية والإبستمولوجية في أكثر نقاطها تقدماً.

(٦١) وهذه أشياء موجودة، وأركون لا ينكر وجودها. ولكنها ليست صفات أزلية أو جوهرانية ثابتة ملتصقة أبدياً بالعرب أو بالمسلمين كما يتوهم الأوروبيون ووسائل أعلامهم. وإنما هي علامات سطحية على أشياء أعمق بكثير. فالمجتمعات المهددة من الداخل والخارج، والتي تعاني من كل مظاهر سوء التنمية، بل والمهدّدة بالجوع أحياناً لا يمكنها أن تفهم العلمنة أو تهتم بها. فهذه أشياء تصبح ترفاً لا لزوم له في مثل هذا السياق المأساوي المهتز الذي تعاني منه المجتمعات العربية والإسلامية عموماً. ولو تعرّضت المجتمعات الأوروبية لنفس الظروف لاهتزّت لديها قيم العلمنة والديمقراطية وحقوق الإنسان. والواقع أن هذه القيم الحضارية قد اهتزّت في بعض الأوساط مؤخراً بسبب صعود موجة اليمين المتطرف نظراً لتزايد البطالة والتجاور بين السكان الأوروبيين والتمركزات الكبرى للعمال المغتربين. وهكذا سمعنا بوقوع حوادث متطرفة لا تليق بالناس الحضاريين أو الديمقراطيين...

(٦٢) بمعنى أنّ الانتهازية السياسية تدفع بالقادة في فترة الانتخابات إلى نسيان مبادىء التنوير والثورة الفرنسية والإدلاء بتصريحات عنصرية لإرضاء حساسية الرأي العام الفرنسي وكسب المزيد من الأصوات...

(٦٣) هذا في حين أنّ الموقف المضاد للمعتزلة يقضي كلياً على تاريخية النص، وينكر حتى ماديته اللغوية والحرفية. وهو الموقف الذي انتصر وساد حتى اليوم (موقف التراث والأرثوذكسية).

(٦٤) هنا تبدو مشروطية الفكر القاسية بالقياس إلى الأشياء الأخرى ووقوعه تحت وطأة الظروف والعوامل المادية المحيطة. فالفكر ليس شيئاً يسبح في الهواء خارج كل مشروطية كما يتوهّم المثاليون والتقليديون. إنه محكوم بإكراهات شديدة.

(٦٥) هذا يعني أن التخلّف والانحطاط ليس عائداً إلى فترة الاستعمار وإنما إلى ما قبلها بزمن طويل. بالطبع جاء الاستعمار وزاد الوضع تفاقماً وتدهوراً. ولكن الإيديولوجيا العربية المعاصرة لا تحب أن تبحث عن الأسباب العميقة للتخلّف العربي فتلقي كل التبعية والمسؤولية على الاستعمار لكي تريح نفسها.



(٦٦) هذا القرار الذي رسَّخ الأرثوذكسية وحذف كل الاتجاهات الأخرى في الإسلام هو ما يدعى «بالعقيدة القادرية» نسبة إلى الخليفة القادر.

(٦٧) يريد أركون بذلك أن يقول للغربيين والفرنسيين بشكل خاص: كفاكم نفاقاً ومداهنة واتهاماً للإسلام بأنه لا يفصل الروحي عن الزمني على عكس المسيحية منذ أن كانت قد أعلنت «ما لقيصر لقيصر، وما لله لله». فالأمور قد جرت على أرض الواقع بشكل متشابه. وكان ملك فرنسا بحاجة للشرعية الدينية الكنسية مثله مثل حاكم المسلمين. وقد عاشت أوروبا كلها في ظل نظام المشروعية الكهنوتية القديمة حتى مجيء الثورة الفرنسية عام (١٧٨٩) وتأسيس المشروعية العلمانية الحديثة القائمة على الإعلان الشهير «لحقوق الإنسان والمواطن». فلماذا إذن هذا التفريق الدائم بين المسيحية والإسلام، ورمي الإسلام في خصوصية مغلقة تعزله عن أديان الكتاب؟ لماذا لا تعترفون بالتاريخ كما جرى كتاريخ؟

(٦٨) بمعنى أنّ الوحي كان يشكِّل بالنسبة للبشرية الأوروبية مشروعية عليا يطيعها كل الناس دون نقاش. وبما أنّ الملك أو الإمبراطور كانت تخلع عليه مشروعية الوحي فإن تقديم الطاعة له من قبل الرعية كان عفوياً وفورياً لا نقاش فيه. فهو يمثِّل خليفة الله في الأرض، وله دين الطاعة على «المواطنين»، وبالتالي فلا أحد يناقش في مسألة طاعته. ولكن مديونية المعنى هذه التي سيطرت طوال قرون وقرون قد سقطت وتكسَّرت بمجيء الثورة الفرنسية. والواقع أن النيل منها كان قد حصل منذ أن كانت أوروبا قد شهدت حروب الأديان والمذاهب الفظيعة، منذ أن كانت قد انتشرت أفكار عصر التنوير بشكل خاص كردّ فعل على هذه المجازر والتعصّب الديني. بعدئذ تولَّدت مديونية جديدة للمعنى متمثِّلة بحق التصويت العام (Le Suffrage universel)، فالرئيس المنتخب بهذه الطريقة يفرض طاعته (أو مديونية الطاعة) حتى على القسم المضاد من المواطنين الذين صوّتوا ضده لصالح المرشح الآخر المهزوم. والسبب هو أنه حصل على الأغلبية الديمقراطية ولو بفارق صوت واحد. فالمرشّح المهزوم مضطر لأن ينحني أمام نتيجة التصويت العام وإرادة الشعب.



(٦٩) بالطبع أركون هنا لا يعترض إطلاقاً، ولا يفكِّر لحظة واحدة في الاعتراض، على اللعبة الديمقراطية والتعددية السياسية. فهو يعتبر ذلك مكسَباً حقيقياً لا يمكن التراجع عنه. وما أحوج مجتمعاتنا إليه. ولكنه فقط يشير إلى التلاعبات التي تحصل حتى في النظام الديمقراطي من قبل بعض قوى المال والنفوذ. ويشير أيضاً إلى أن مسألة المشروعية لم تحل تماماً. فالإنسان في المجتمعات الأوروبية أصبح منقطعاً عن كل تعالٍ بعد الثورة الفرنسية، وأصبح بحدّ ذاته مطلق تعاليه. ولكن هذا الوضع يطرح إشكالات اليوم، وأصبح المفكِّرون الفرنسيون يتحدَّثون عن ضرورة بلورة «علمنة جديدة» تأخذ بعين الاعتبار البُعد الروحي من حياة الإنسان.

(٧٠) الخليفة يمثّل شخصاً «إلهياً» وليس بشرياً، خصوصاً في أعين الجماهير وعامة الناس. فالمشروعية التي يتمتّع بها ليست بشرية في أعين المؤمنين وإنما إلَهية.

(٧١) يعتقد أركون بأن العرب والمسلمين عموماً يعانون من قطيعتين اثنتين لا قطيعة واحدة: الأولى مع تراثهم الإبداعي في العصر الكلاسيكي، والثانية مع كشوفات الحداثة الأوروبية منذ أكثر من قرنين من الزمن. وهو ما يجعل وضع المسلمين الثقافي الحالي صعباً جداً، وفقيراً جداً أيضاً. فبسبب من هذه القطيعة المزدوجة مع لحظات الحداثة والتوتر الإبداعي أصبحت معظم الأضابير مغلقة، وأصبح مستحيلاً طرح مشكلة العلمنة مثلاً.

(٧٢) يقصد أركون بذلك أن التيار التحديثي والنقدي في الفكر الإسلامي مُتَجَاهَل ليس فقط في المجتمعات الإسلامية والعربية، وإنما أيضاً في بلد كفرنسا! والسبب هو أنّ الفرنسيين يعتبرون المسلمين محافظين وتقليديين بطبيعتهم، ثم إن مسألة تقدمهم أو تخلّفهم لا تهمهم في قليل أو كثير. الشيء الذي يهمهم بالدرجة الأولى هو كسب أصوات الناخبين من المسلمين الفرنسيين حتى لو كانوا محافظين جداً ومضادين للحداثة الفكرية. ولكن المثقفين المسلمين المقيمين في فرنسا أيضاً لا يحظون بأية رعاية من قبل السلطات العامة لأنهم لا يمثّلون إلاّ أقلية سوسيولوجية!...

(٧٣) وهم بذلك يقدمون عطاءهم الخاص من خلال تجربتهم



التـاريخية ويغنـون العلمنـة ولا يفقـرونها أو يقتلونها كـما يتـوهّم بعضهم . . .

(٧٤) اعتبر هذا البعد بمثابة الغير موجود بكل بساطة، وخصوصاً بعد ترسّخ الجمهـورية الثـالثة في فـرنسا وانتصـار المذهب الـوضعي والمادي البحت.

(٧٥) بمعنى أنّ الإنسان روحي / وزمني، أو ديني / ودنيوي، ولا يمكن بتر أحد أبعاده والإبقاء على البُعد الآخر فقط. ولكن فهم البعد الديني بحسب مقصد أركون أصبح يختلف جذرياً عن التصـوّر الديني الذي ساد القرون الـوسطى. فهـو يتحدّث عن الحـاجة الـدينية بـالمعنى الروحي والتنـزيهي للكلمة: أي بمعنى الـرغبـة الخارقة للإنسان في معانقة المطلق وعدم الشعور بالفناء الكامـل بمجرد اقتراب الموت. الإنسان بحاجة إلى التـواصل والـرغبة في الأبـدية والخلود، ولهـذا السبب فإن الحـاجة إلى تـرميـز روحي جديد وتعالٍ جديد أصبحت ملحة أكـثر فأكـثر وسط مجتمعات الحداثة الـلاهبة. ومن هنـا الدعـوة إلى بلورة «علمنة جـديدة» أكثر اتساعاً وتفهماً لكل أبعاد الإنسان من علمنة القـرن التاسـع عشر التي أرادت بتر البعد الروحي أو الديني واستئصاله كليـاً. وبالتالي فموقف أركون مستقبلي، ولا يتضمّن أي عودة أو «ردّة» إلى الوراء كما يتوهّم بعض القرّاء المتسرّعـين. على العكس إنـه حديث جداً. فالبعد الـروحي أو الديني المقصـود هنا ليس دينـاً معيناً بحد ذاته، إنما يخترق جميع الأديان ويتجاوزها.

(٧٦) التيـار الفكـري هـو الـذي يفـرض الخط السيـاسي أو الحــزب السياسي وليس العكس.

(٧٧) المقصـود بالتفسـير الاختزالي التفسـير الناقص أو المبتـور في أحد جوانبه.

(٧٨) هنا يبدو موقف أركون الحديث من مسألة مراجعة العلمنة، فهو يستبعد كل عودة إلى الوراء كما قلنا آنفاً.

(٧٩) المقصود بمرسـوم نانت (L'Edit de Nantes) ذلـك المرسـوم الشهـير الذي كـان ينظِّم عـلاقة الـبروتستانت بـالكاثـوليـك في فرنسا، والذي ألغاه لويس الرابع عشر في أواخر القرن السابـع عشر (١٦٨٥ م) ودشّن بذلك عملية اضطهـاد البروتستـانت في فـرنسا الكـاثوليكيـة. وقد جـرت عندئـذ مجازر وحشيـة لقـرى



وأحياء البروتستانت وهرب منهم الكثيرون إلى بلدان أوروبا الشمالية والبروتستانتية من أجل إنقاذ أرواحهم. وقد عانت فرنسا كثيراً من هذا الحادث إلى حدّ أن العالم جورج ديموزيل يعتبره أكبر جرح في تاريخ فرنسا، وأن فرنسا لم تقم منه حتى الآن! وقد احتفلت فرنسا قبل أربعة أعوام بمرور ثلاثة قرون على اضطهاد البروتستانت فيها، وامتلأت المكتبات بالكتب التي تتحدّث عن الموضوع من مختلف جوانبه. لكأنّ فرنسا تحسّ بالحاجة حتى الآن للاعتذار عن ذلك الحدث الذي ارتكبته بحق نفسها في لحظة تعصّب أحمق وهائج . . .

(٨٠) المقصود بذلك الأنظمة اللاهوتية التيولوجية التي بلورت على يد الفقهاء في القرون الوسطى.

(٨١) محمد أركون ولد في الجزائر عام (١٩٢٨) أي في ظل النظام الكولونيالي، وقد تابع دراساته الثانوية والجامعية في جامعة الجزائر في أوائل الخمسينات. وكان البرنامج التعليمي المطبق هو نفسه النظام الفرنسي المطبق في باريس ذاتها. وبالتالي فهو قد نشأ ضمن إطار الفكر الأوروبي. ولكنه بقي مشدوداً لمجتمعه الإسلامي الجزائري وكل المجتمعات العربية والإسلامية الأخرى، وبقي مرتبطاً بهمومها ومشاكلها على الرغم من إقامته في فرنسا منذ زمن طويل. بمعنى آخر فإنه لم يستطع أن ينسى أو يذوب كلياً في المجتمع الأوروبي كما حصل للعديد من المثقفين والباحثين الآخرين الذين عاشوا نفس الظروف. والدليل على ذلك بحوثه الريادية في مجال الفكر العربي والإسلامي بشكل عام.

(٨٢) هذا التصوّر الشائع عن الله في الوعي الإسلامي الجماعي. وهو يختلف عن التصوّر السائد لدى الفلاسفة والمفكرين الذين لا يجسّدونه شخصياً، وإنما يتصوّرونه كفكرة عليا أو كتجريد ذهني. أمّا الإنسان العادي فبحاجة إلى التجسيد لكي يفهم ويؤمن.

(٨٣) بالنسبة لمنظور أركون لا يمكن التفريق بين المؤمن/ وغير المؤمن بالطريقة التقليدية التي هيمنت على كل العصور الوسطى في الإسلام كما في المسيحية. فغير المؤمن إنسان أيضاً، وله نفس الحقوق ضمن المنظور الحديث «لحقوق الإنسان والمواطن».



الإنسان إنسان بغضّ النظر عن نوعية إيمانه أو نوعية الدين أو المذهب الذي ينتمي إليه أو لا ينتمي. أمّا بالنسبة للمنظور القديم فالإنسان محكوم بولادته من الأساس، فإذا وُلد في عائلة مسيحية عليه أن يتحمّل مسؤولية ذلك وانعكاساته إيجابياً أم سلبياً حتى الموت. وإذا وُلد مسلماً عليه أن يتحمّل مسؤوليته أيضاً. فإذا كان المجتمع إسلامياً فإنه يحظى بحقوق لا يحظى بها مواطنه المسيحي مثلاً، أو لا يحظى بها كلها على الأقل. وإذا وُلد في بلد ذي مذهب سني مثلاً يفضّل أن تكون ولادته في عائلة سنية، وإذا وُلد في بلد ذي مذهب شيعي (كإيران مثلاً) يفضّل أن تكون ولادته في عائلة شيعية، وإلاّ فعليه أن يتحمّل كل مسؤوليات ولادته طيلة حياته. هذا المنظور القديم لمفهوم الإنسان سيطر أيضاً في أوروبا المسيحية حتى مشارف الثورة الفرنسية وترسيخ فكرة العلمنة. فالإنسان الفرنسي الكامل الحقوق في ذلك الوقت كان هو الإنسان الكاثوليكي، لا البروتستانتي ولا اليهودي...

(٨٤) أركون يتحدّث هنا كعالم أديان أو كمختصّ في تاريخ الأديان المقارنة والإنتربولوجيا الدينية. وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يتقيّد بالحساسية القروسطية للإنسان «المؤمن» وبالمقولات والتصوّرات اللاهوتية التي تسيطر عليه بشكل مطلق، ومنذ الصغر. وإنّما هو مضطر للتحرُّر منها لكي يرى الأمور على حقيقتها، ولكي يكتشف أن هناك مجالاً اخترقته ظاهرة الوحي التوحيدي، ومجالاً آخر لم تستطع أن تخترقه أبداً. فماذا تعني أديان الكتاب بالنسبة لشخص ياباني مثلاً؟ أو بالنسبة لشخص صيني، أو هندوسي؟... إن دراسة العامل الديني وليس مضمون العقائد الدينية المختلفة تعني، بحسب المنظور الأنتربولوجي الحديث الذي يتبنّاه أركون، رصد الظاهرة الدينية أو ظاهرة التقديس في أي مكان وفي أي مجتمع بشري دون أي تفضيل لبعضها على البعض الآخر بشكل مسبق. فالتجربة تثبت لنا وعلم الأنتربولوجيا المقارن يثبت لنا أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع بشري بدون تقديس، أو دين. ولكن هذا التقديس يختلف من مجتمع إلى آخر، كما أنه يتعرض للتغيّر والتحول عبر العصور. فالتقديس حاجة إنسانية، والعامل الديني حاجة إنسانية أيضاً.



لكن عند ما يولد الإنسان في دين ما ويتربّى عليه منذ الصغر ويتشرّب مقولاته وطقوسه مع حليب الطفولة، فإنه لا يمكن أن يتصوّر وجود دين آخر غيره، ولا يمكن أن يتخيّل وجود إنسان لا يؤمن به مثله. من هنا تنتج فكرة التعصّب والحساسية التقليدية القروسطية. وأركون هنا يرجو القارىء أن يضع عقائده الشخصية جانباً، ولو للحظة، من أجل الفهم والتحليل. فمن يستطيع؟

(٨٥) يركّز أركون كثيراً على المرحلة الشفهية/ والمرحلة الكتابية لتشكّل النص القرآني. وهو هنا يتحدّث كعالم ألسنيات بحت. فمن الواضح أنّ النص عندما تلفّظ به النبي لأول مرة كان شفهياً، حراً، منطلقاً. ولم يوضع كتابة إلّا بعد موته بفترة طويلة نسبياً. بل إن الخلاف على القراءات وتثبيت النص كتابة قد استمر حتى القرن الرابع الهجري تقريباً لأسباب عقائدية، ولأسباب تقنية تخصّ الحرف العربي ودرجة تطوّره (غياب التنقيط في البداية ثم اكتشافه في ما بعد للتمييز بين الباء والتاء والثاء مثلاً). لكي يطلع القارىء على تاريخ تشكّل النص القرآني بشكل تاريخي يستحسن الرجوع إلى كتاب بلاشير التالي:

- **Régis BLACHÉRE: Introduction au Coran,** Paris, 1959.

ولا أعتقد أنه قد ترجمه إلى العربية. وفيه يستعرض بلاشير في الواقع النتائج التي توصّلت إليها المدرسة الفللاجية الألمانية في هذا المجال، وينقل كل ذلك إلى الفرنسية مع بعض التفصيلات والإيضاحات المفيدة. ويمكن للقارىء بعدئذ أن يطلع على رواية التراث الإسلامي الأرثوذكسي لنفس القصة (قصة تشكّل النص القرآني)، ويقارن بينهما، ويجد الفرق بين المنهج التاريخي / والمنهج الإيماني التقليدي. ونحن بأشد الحاجة إلى مثل هذه الدراسات المقارنة، وإلى التركيز على المنهج التاريخي الذي ينقصنا بشكل موجع.

(٨٦) بمعنى أنه لو استطاع المسيح لاستولى على السلطة الزمنية أيضاً ولم يكتفِ بالسلطة الروحية. وهذا ما فعله محمد لأنّ الظروف التي وجد فيها كانت مختلفة وكانت تتطلّب توحيد العرب. وبالتالي الانخراط في العمل السياسي المباشر للنبي. إذن



الظروف المختلفة هي التي فرضت ذلك الاختلاف الأولي بين تجربة المسيحية وتجربة الإسلام. ولكن ذلك لم يستمر طويلاً. فسرعان ما استولى المسيحيون على السلطة السياسية أيضاً عندما أصبحت الظروف مؤاتية لهم.

(٨٧) لأن الوثائق الخاصة بتلك الفترة معدومة، أو أُتلفت بسبب الصراع السياسي الهائج والعنيف. فما وصلنا عن تلك الفترة الأولية من وثائق موثوقة قليل جداً.

(٨٨) بعض المترجمين العرب يترجمون المصطلح الألسني الفرنسي (énoncés) **بالمنطوقات**. وليس عندي أي اعتراض على هذه الترجمة. ولكني اخترت ترجمة المصطلح بعبارة كاملة فقلت: العبارات الشفهية اللغوية.

(٨٩) وبهذا المعنى يمكن القول بأن القرآن يشكّل النص التأسيسي الأول بالنسبة للمسلمين، وتشكّل **التفاسير** النصوص الثانوية المتواصلة إلى ما لا نهاية. فالتفسير لم ينقطع منذ لحظة الطبري وحتى هذه اللحظة. ومن المعروف في تاريخ البشرية أن النصوص الأساسية الأولى تثير التعليقات والشروحات اللانهائية. فكل جيل يرى فيها شيئاً جديداً، أو يسقط عليها همومه ورغباته، أو يستمدّ منها حاجاته الخاصة به.

(٩٠) هناك وزارة كبيرة في الفاتيكان «لشؤون العقيدة الدينية» والفتوى والاجتهاد. ولا يمكن لأي مسيحي أن يخرج عن فتاواها. أمّا في الإسلام فالأمور مختلفة من هذه الناحية. ولكن مع ذلك توجد مرجعيات كبرى للفتوى تفرض نفسها على الجميع سواء في جهة الإسلام السنّي أم الإسلام الشيعي. فمما لا ريب فيه أن فتوى شيخ الجامع الأزهر أهم بكثير من فتوى أي مسلم عادي، وكذلك الأمر في ما يخصّ «مراجع التقليد» لدى الشيعة في المراكز الأساسية كالنجف وغيره...

(٩١) يستخدم أركون مصطلحات قد تصدم حساسية القارىء المسلم أو المؤمن بشكل عام لأول مرة. فكلمة «استثمار معطى الوحي» أو استغلال الوحي من قبل المؤمنين ذات إيحاءات مادية واقتصادية شديدة. وهي تذكّرنا بلغة عالم الاجتماع الألماني الشهير ماكس فيبر عند دراسته للدين المسيحي وخصوصاً



البروتستانتية وعلاقتها بالاقتصاد والمجتمع، الخ. . . وأركون بهذا المعنى عالم اجتماع الإسلام بدون أدنى شك.

(٩٢) المقصود بمصطلح «المستودع الرمزي والسيميائي المشترك» ذلك المخزون المشترك من الرموز والعلامات المشتركة لدى كل أنواع الوحي التوحيدي (من توراة وإنجيل وقرآن). فقد أحدثت هذه جميعها القطيعة مع الأديان التعدّدية التي سادت البشرية طوال قرون عديدة من قبل (في وادي الرافدين ومنطقة الشرق الأوسط القديم بشكل عام). وشكّلت مخزوناً رمزياً جديداً مع الاستفادة من عناصر سابقة، فالقطيعة لم تكن كلية، وما كان يمكن أن تكون كلية. لمعرفة أوجه التشابه والقطيعة بين الأديان التوحيدية وأديان الشرق الأوسط القديمة انظر البحوث الأخيرة للعالم الفرنسي جان بوتيرو:

- **Jean BOTTÉRO**: «Lorsque les dieux faisaient l'homme».

Mythologie mésopota mienne.

Gallimard 1989.

«عندما كانت الآلهة تصنع البشر». أساطير من وادي الرافدين». منشورات غاليمار. وانظر أيضاً كتابه الأول الذي صدر عام ١٩٨٧ بعنوان: «Naissance de Dieu» ولا أجرؤ على ترجمته إلى العربية. . .

(٩٣) بمعنى أنه كان يشكِّل نوعاً من التدهور في الهيبة الدينية بالقياس إلى السابق. فنظام الخلافة يبدو أكثر هيبة وعلواً من الناحية الإسلامية من نظام السلطنة الذي يبدو أكثر بشرية إذا جاز التعبير. ولكن أركون يعيد لحظة العلمنة إلى ما قبل ذلك بكثير: أي إلى لحظة معاوية واستيلائه على السلطة بالقوة، لا عن طريق الشرعية الدينية البحتة. ولكنه استطاع في ما بعد أن يستولي حتى على الشرعية الدينية بعد أن رسّخ سلطته وفرض طاعته على الجميع، وأصبح الفقهاء مضطرين لخلع رداء الشرعية على حكمه رغبةً أو رهبة. وشكّل عندئذ إيديولوجيا كبرى للتبرير والتسويغ.

(٩٤) هناك مثقفون سطحيون في المجتمعات الإسلامية أو العربية يزعمون أنهم تجاوزوا المشكلة الدينية، ويعتبرون الاهتمام



بدراسة الأديان بمثابة مضيعة للوقت. فهم «تقدّميون» جداً. إنهم تقدّميون إلى درجة اتهام كل من يبحث في الدين بالرجعية والجمود. ولكننا نعرف ماذا حصل لهؤلاء أمام أول هبّة ريح للحركات «الإسلامية» الحالية... إن غياب البحث العلمي عن ساحة الإسلام هو الذي ترك الساحة فارغة لكي يملأها التقليديون والإيديولوجيون... وكان أحرى بهؤلاء «التقدميين» العلمانيين جداً، أن يهتموا بمسألة الدين والمجتمع كما فعل فلاسفة أوروبا ومفكروها طوال قرون عديدة، لا أن يعتبروا المسألة محلولة حتى قبل أن تطرح على بساط البحث!... إنهم تقدّميون بدون تقدّم، وحتى بدون أي إحساس بالحاجة لطرح المشاكل الحقيقية للمجتمع الذي ينتمون إليه...

(٩٥) من السهل على الغرب ان يستهزىء بأوضاع المسلمين وتخلّفهم ويستنتج من ذلك أنهم سيبقون متخلّفين لأنهم مسلمون، وأنه متقدّم لأنه أوروبي مسيحي، أشقر جميل... ولكن عليه أن يخفّف من غلوائه وغطرسته قليلاً. فهو أيضاً قد كان متخلفاً، جاهلاً لفترة طويلة من الزمن. وقد لزمه من أجل أن ينهض فترة طويلة أخرى أيضاً: أي ثلاثة أو أربعة قرون. فكيف يحقّ له أن يلوم المسلمين أو العرب على تخلّفهم ويعتبر أن هذا التخلف أزلي فيهم ولمّا يمض على نيلهم الاستقلال أكثر من ثلاثين عاماً فقط؟! التطوّر التاريخي يحتاج إلى زمن، وإلى زمن طويل لكي ينضج ويعطي ثماره.

(٩٦) يقصد أركون بالتعلّق هنا أنّ المسلمين يطلبون من القرآن كل شيء ويبحثون فيه عن حلول حتى للمشاكل الاقتصادية والعلمية والذرة، الخ.. هذا في حين أن القرآن هو كتاب ديني قبل كل شيء آخر. بل إنهم ينسون فكرة التعالي والتنزيه الرائعة التي ينضح بها القرآن في آياته وسوره العديدة، ولا يعودون يتذكرون منه، أو بالأحرى يسقطون عليه، إلاّ الهموم السياسية العابرة والعاجلة. ويقصد أركون بالفراغ الفكري هنا توقّف الاجتهاد والتفكير الحر في أرض الإسلام طوال قرون عديدة، وليس فقط بمجيء الاستعمار. فالتخلّف والجمود سابقان على الاستعمار وليسا متزامنين معه كما يعتقد الإيديولوجيون من كل حدب وصوب.



(٩٧) الاستيراد السهل من الخارج لا ينغرس في الأرض عميقاً ولا يؤدّي إلى شيء يذكر لأنه ليس جهداً تقوم به الذات على الذات وتدفع ثمنه وتعرف معنى قيمته ومعنى العناء الذي بذلته في بلورته. وهذا الكلام لا ينطبق فقط على استيراد مبادىء حقوق الإنسان فقط، وإنما على كل المنهجيات والأفكار الأخرى المستوردة من الخارج بسهولة وتسرُّع (انظر كيفية استيراد مناهج النقد الأدبي مثلاً كالبنيوية وسواها وكيفية تطبيقها السطحي واللاّمجدي على أدبنا العربي. وهذا الكلام ينطبق أيضاً على منهجية التحليل النفسي والمنهجية السوسيولوجية، الخ..).

(٩٨) انظر بهذا الصدد كيفية انتشار جمعيات حقوق الإنسان كالفطر هنا وهناك. بالطبع فنحن لسنا ضد حقوق الإنسان، ولا اعتراض لنا على تشكّل هذه الجمعيات! على العكس إننا نعتبر ذلك علامة خير وبشير أمل. ولكننا نعترض على الطريقة السهلة التي تستورد بها الفئة الإيديولوجية مبادىء حقوق الإنسان. فهي لم تتعب بها ولا ببلورتها ولم تدفع ثمنها كما فعلت الشعوب الأوروبية منذ الثورة الفرنسية وحتى اليوم. فحقوق الإنسان ليست فقط حبراً على ورق، وليست زينة أو خلعة يتزيّ بها من شاء لكي يرفع من قدر نفسه بأرخص ثمن. حقوق الإنسان دفع ثمنها دماً، ودماً غزيراً من قِبَل المفكرين والحركات الاجتماعية والشعوب التي ولَّدتها وأنتجتها. ونحن لم نفعل إلاّ أن استوردناها جاهزة كما نستورد الألبسة أو السيارات أو البرادات!... والواقع أنها لن تنغرس في تربتنا عميقاً ولن تفعل فعلها إلاّ إذا بلورت من خلال التجربة التاريخية العربية الإسلامية، ومن خلال الحاجيات والأوضاع الحالية لمجتمعاتنا. فإذا نظرنا إلى مجتمعاتنا الحالية وجدنا أن هناك إنساناً وإنساناً، وليس كل الناس متساوين في الحقوق منذ الولادة، فهناك إنسان كامل، ونصف إنسان، وربع إنسان، ولا شيء أخيراً... هذا هو الوضع الذي لا تدخل في تفاصيله حتى الآن جمعيات حقوق الإنسان، فتبقى أسيرة النظرة التجريدية البعيدة عن حقيقة الواقع. تبقى أسيرة ما يسمّى «بالإنسية التجريدية أو النظرية» (L'humanisme abstrait ou théorique).



(٩٩) المقصود هنا مسألة الفقر والجوع والعري والحاجة للأكل والشرب والمسكن. . . فما معنى التغني بمبادىء حقوق الإنسان المستوردة جاهزةً من قبل المثقّفين في مجتمعات يطحنها الجوع؟. . .

(١٠٠) عندئذ يمكن أن يحصل الحوار العربي ـ الأوروبي بالشكل الإيجابي والمنتج. أمّا الحوار الجاري حالياً فلا يخوض في عمق المشاكل الحقيقية للأسف.

(١٠١) بمعنى أن الغرب يرمي الإسلام في خصوصية غريبة تخصّه دون غيره وتجعله يبدو شاذاً بالنسبة للتجربة الأوروبية للدين. هذا في حين أنه دين توحيدي مثله مثل المسيحية واليهودية. ولكن الغرب يفضّل حتى الآن التحدّث عن القيم اليهودية ـ المسيحية ويستبعد الإسلام من الساحة. وكان عليه بالأحرى أن يقول القيم اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلامية.

(١٠٢) يقصد أركون بذلك أن تحرر المثقفين المسلمين وتعلمنهم قد يؤدّي إلى فصلهم عن جماعتهم وجمهور المسلمين العام الذين ينظرون إليهم بصفتهم مستغربين، أو خونة لدينهم وقوميتهم. وهذه مشكلة حقيقية مطروحة الآن وتخصّ كل مثقفٍ يحاول التحرر فعلياً من العقلية القديمة.

تمت الهوامش والشروحات في باريس
بتاريخ ١٩/١٢/١٩٨٩
هاشم صالح



فهرس المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد


العلمنة والدين
الإسلام
المسيحية
الغرب
مكتبة
الفكر الجديد
محمد أركون
دار الساقي